دراسات
في
التصوف الإسلامي

أ.د. حسن الشافعي

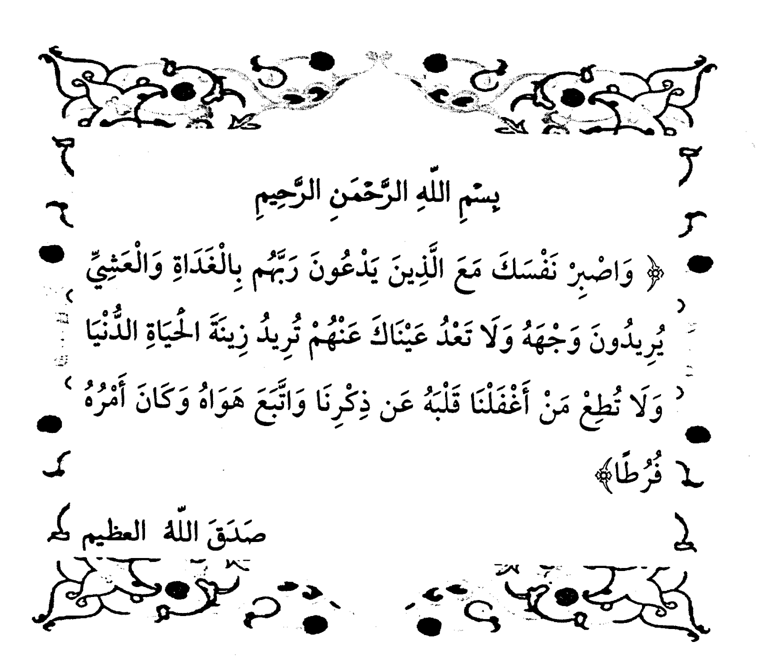
الأستاذ بكلية دار العلوم

أ.د. عبد الحميد مدكور

الأستاذ بكلية دار العلوم

الناشر دار الهانى

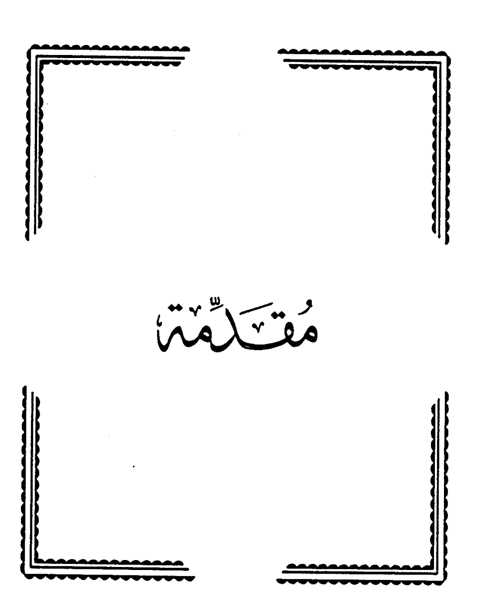
١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾

صَدَقَ اللّٰه العظيم



مُقَدِّمَة

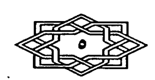
مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، ومن اتبع هداه إلى يوم الدين.

وبعد: فإن التصوف يمثل نزعة إنسانية، ظهرت -على نحو من الأنحاء- في كل الحضارات البشرية، وقد أفصحت فيه الروح الإنسانية - بصور كثيرة متنوعة- عن أشواقها العميقة إلى السمو والتطهر، والاستعلاء على كثافة المادة، ومطالب الجسد، وتطلعت -بجهد عظيم- إلى تحقيق أقصى درجات الكمال.

ويستطيع الدارسون للتصوف المقارن أن يضعوا أيديهم على بعض القضايا المتشابهة، أو المسائل المشتركة، التي لا يكاد يخلو منها نظام صوفي، ولكنهم يستطيعون -كذلك- أن يتلمسوا بعض الخصائص والقسمات المتميزة، لكل تصوف على حدة، بسبب ما يحيط بالتصوف من مؤثرات تتعلق بمصادر التوجيه الروحي أو بظروف الواقع الاجتماعي، أو تتصل بما أودعه الله -تعالى- في النفس الإنسانية من مواهب وملكات، تتفرد بها عن سواها، وهو ما عبَّر عنه بعض شيوخ التصوف من المسلمين بقولهم: إن الطريق إلى الله تعالى بعدد النجوم أو بعدد نفوس السالكين.

● ويمكن الإشارة – في مفتتح هذه الدراسة- إلى ملاحظة نحسب أنها ذات أهمية بالغة، وأن إغفالها أو تجاهلها يؤدي إلى قصور منهجي وأخطاء علمية، وتتعلق هذه الملاحظة بتوجيه النظر إلى أن هذا التصوف الذي ظهر في المجتمع الإسلامي ذو تاريخ طويل يزيد على ألف عام، وأن انتشاره المكاني كان ممتدًا، بامتداد الرقعة الإسلامية التي ارتفعت فوقها راية



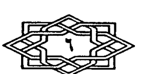
الإسلام، وقد كان ظهور التصوف وانتشاره في مجتمعات ذات ثقافات قديمة متنوعة، وموروثات حضارية مختلفة، ولم يكن غريبًا أن يتأثر التصوف -في بعض جوانبه- بهذه الروافد المتعددة التي ألقت ببعض ظلالها على ما خاضه الصوفية من تجارب روحية، وما أثمره التصوف من نظم وتقاليد ورسوم، وما انتهوا إليه من أفكار ونظريات ومذاهب واتجاهات.

وإذا كان الأمر كذلك؛ فإن من الخطأ المنهجي أن تخضع هذه الظاهرة الممتدة في الزمان والمكان للتفسير بعامل واحد ترجع إليه في نشأتها وتطورها؛ لأن هذا النوع من التفسير لا يتفق مع طبيعة الظواهر الاجتماعية والنفسية المركبة، التي تحتاج ممن يدرسها إلى الغوص العميق والفحص الدقيق لمعرفة الأسباب والعوامل التي أثرت فيها، على نحو يتطلب المنهج العلمي الصحيح.

وعلى من يتصدى لدراسة مثل هذه الظاهرة أن ينظر إليها نظرة شاملة مستوعبة تتناولها في جوانبها المختلفة، دون إغفال متعمد لبعض عناصرها، مع التسليم بما تؤدي إليه الدراسة من نتائج، حتى ولو كانت مخالفة لما وضعه الباحث من فروض وتفسيرات.

على أن الباحث مطالَبٌ -كذلك- بمراعاة ما يتطلبه المنهج العلمي من أمانة وصدق وحذر، واجتناب للتسرع في إطلاق الأحكام، أو في تعميم النتائج التي لا تساعد الدراسة على تعميمها. وبهذا تكون هذه الأحكام أقرب إلى الحقيقة، وأدنى إلى الإنصاف، وأبعد عن الهوى، وأدعى إلى القبول.

● وإذا كان ذلك كله مطلوبًا في البحث العلمي بصفة عامة، فإن البحث في مجال التصوف خاصة يتطلب أمرًا زائدًا على ما سبق، وهو أن يكون لدى الباحث فيه قدر مناسب من التصور الإجمالي للتجربة الصوفية، وعناصرها الجوهرية، وما تحدثه من تأثير فيمن يقوم بها، وهو تأثير عميق



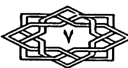
في نمط الحياة التي يحياها، وفي منظومة القيم التي يتبناها، وفي الغايات التي يسعى إلى تحقيقها، وفي لغة التعبير التي يعبر بها عن مضمون تجربته، ولو لم يتيسر للباحث مثل هذا القدر من التصور للتجربة الصوفية والتصديق بإمكان وقوعها، وجدارة ما يتوصل إليه أصحابها بأن يكون موضع الفحص والتأمل والتقويم، إذا لم يتيسر ذلك فإن التصوف سيبدو –حينئذ– كما لو كان خروجًا عن حدود العقل، أو نوعًا من المرض النفسي، أو العصبي، أو وقوعًا في أسر الأوهام.

إن هذا الموقف يعد رفضًا من حيث المبدأ للتجربة، إن صح التعبير، وهو يعني إلغاء متعمدًا لما يمكن أن تصل إليه بعض التجارب الصوفية من حكمة إنسانية عليا، وأشواق ومشاعر إنسانية متفردة، على نحو ما نجده في تاريخ كبار الصوفية، الذين ظهروا في نظم صوفية مختلفة.

وليس معنى ذلك أن يُفتح المجال –دون قيود أو حدود– ليقول من شاء ما شاء، بل إن هذا التفهم للموقف الصوفي، والتسليم بإمكان وقوعه ينبغي أن يكون مصحوبًا بموقف نقدي لما يقوله أصحاب هذه التجارب، وليس شرطًا –إذن– أن يكون الدارسون للتصوف أصحاب تجارب صوفية، كما أنه ليس من الواقعية والعلم في شيء أن يُسلِّموا بكل ما يقال، بل إن الموقف الصحيح كما – يقول برترند رسل – أن علينا في دراستنا لأى فيلسوف "ألا نُجلَّه ولا نحتقره، بل نبدي نحوه –في البداية– نوعًا من التعاطف المشروط، حتى يكون من الممكن أن نعرف ما الذي نشعر به عندما نؤمن بنظرياته، وعندئذ –فقط– نقوم بإحياء الموقف النقدي"[(١)].

وإذا كان هذا هو المرجوّ عند دراسة الفلسفة، فإن الحاجة إليه تكون

(١) ولترستيس: التصوف والفلسفة، ترجمة وتعليق د/ إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي ١٩٩٧م، ص٣٧.



أكثر عندما يتعلق الأمر بالتصوف؛ لأن التصوف ذوق ووجدان، وهو ثمرة تجربة ومعايشة ومعاناة، وقد أفصح الصوفية من قديم عن أن التصوف ليس نظرًا ولا تأملاً، بل هو مزيج من علم وعمل، وقالوا: من ذاق عرف، ولكن العارفين به قليلون؛ لأنهم -في منطق الصوفية- عاجزون عن خوض غمراته ومقاساة أهواله، وفي ذلك يقول أبو نصر السرّاج الطوسي (٣٧٨هـ): "وقلّ من تراه يشتغل بهذا العلم ... لأن هذا علم الخصوص، [وهو] ممزوج بالمرارة والغُصَص، وسماعُهُ يضعف الركبتين، ويحزن القلب، ويُدمع العين ... فكيف استعماله ومباشرته، وذوقه ومنازلته، وليس للنفس في منازلته حظ؛ لأنه منوط بإماتة النفوس، وفقد النفوس، وفقد الحسوس ومجانبة المراد"(١).

• وعلى الرغم من صعوبات خوض التجربة الصوفية فسيظل الشعور قائمًا بالحاجة إليها، وبالرغبة في استكشاف معالمها، والتعرف على وقائعها، والتأمل في نتائجها؛ لأنها تلمس أعماق النفس، وتخاطب وجدانها وتحرك مشاعرها، وتؤثر فيها، وهي تتفوق -في ذلك- على ما سواها من مجالات المعرفة الأخرى، كما يقول الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون (١٩٤١م): "فمن الممكن أن يظل سواد الناس جاهلاً بالرياضيات مثلاً، على إجلاله عبقرية ديكارت أو نيوتن، أما الذين ينحنون أمام الكلام الصوفي عن بُعْد؛ لأنهم سمعوا في أعماقهم صداه الخافت، فإنهم لا يظلون غير مبالين بما يدعو إليه، وإذا كانت لهم عقائدهم التي لا يريدون التخلي عنها وَجَدْتَهُم يقنعون بتحويرها، وبهذا يحورونها فعلاً: تبقى العناصر كما هي، ولكنها تتجذب بما يشبه المغناطيس" (٢). أو كما يقول ستيس: "المتصوف عندما يتحدث فإن شيئًا

---

(١) اللمع، تحقيق شيخنا د/ عبد الحليم محمود، والأستاذ طه سرور، دار الكتب الحديثة، مصر ١٩٦٠م، ص٣٣.

(٢) هنري برجسون: منبعا الأخلاق والدين، ترجمة د/ سامي الدروبي، ود/ عبد الله عبد الدائم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١م، ص٢٣١.

في أقواله يدق الأجراس في أعماق مستمعيه، فيظهر ما لديهم من تعـاطف ورقة في الشعور" (١).

ومن أجل هذا ظلت العناية بالتصوف ودراسته قائمة وملحَّة، على الرغم من الانتقادات الكثيرة التي يمكن توجيهها إليه، حتى إن بعض الفلاسفة الذين يغلب الطابع المادي على فلسفتهم -مثل برتراند رسل- لا يرون بأسًا في دراسته، بل يدعون إلى المصالحة والتكامل بينه وبين العلم، وفي ذلك يقول: لقد شعر عظماء الرجال من الفلاسفة بالحاجة إلى العلم والفلسفة معًا، ثم يضيف: إن وحدة المتصوف مع رجل العلم تشكل أعلى مكانة مرموقة، فيما أعتقد، يمكن إنجازها في عالم الفكر، وعلى الباحثين -إذن- أن يبحثوا عن تأثيره في أفكار الفلاسفة (٢).

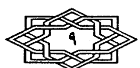
وهكذا يجد التصوف -بصفة عامة- مكانًا له وسط الرياح العاتية التي تواجهه على أيدي الفلاسفة العقليين، والتجريبيين، وبعض علماء الاجتماع والنفس، وبعض علماء الدين.

● ويصدق ذلك – بدرجة أكبر– على التصوف عند المسلمين؛ فهو علم من علوم الثقافة الإسلامية، لا يمكن إلغاؤه من على خريطتها على الرغم من الاعتراضات والانتقادات التي توجَّه إليه. وقد ظهر في رحابه علماء أفذاذ كان لهم تأثيرهم في السلوك والثقافة والحياة الإسلامية، ويكفي أن نذكر من بينهم أسماء: المحاسبى وذي النون المصري وأبي يزيد البسطامي وسهل التستري والجنيد وأبي طالب المكي وعشرات بل مئات غيرهم. وقد أسهم هؤلاء بنصيب موفور في مجالات الأخلاق والتربية وعلم النفس، بل إن

---

(١) التصوف والفلسفة: ٣٦.

(٢) انظر: التصوف والمنطق ومقالات أخرى ص١، ٤، ١٢ نقلا عن ستيس: التصوف والفلسفة ص٢٧.



نطاق تأثيرهم قد امتد إلى المفكرين في علوم أخرى كالفقه والفلسفة وعلم الكلام، لا سيما علم الكلام الأشعري، ويكفي أن نتذكر أسماء الهروي الأنصاري ومحيي الدين النووي، وابن تيمية وابن القيم، ثم من الفلاسفة الفارابي وابن سينا والسهروردي المقتول وابن طفيل، ولنا أن نتذكر -كذلك- فخر الدين الرازي ومتأخري الأشاعرة كما يظهر في السنوسية الكبرى، والخريدة للشيخ أحمد الدردير، وجوهرة التوحيد للشيخ إبراهيم اللقاني، والشروح التي قامت عليها؛ حيث يتكامل المذهب الاعتقادي الكلامي والمذهب السلوكي الصوفي دون تعارض أو نفور.

ثم إن التصوف هو أكثر العلوم اتصالا بالحياة الاجتماعية الإسلامية، وقد ظهر ذلك واضحًا بتأثير الغزالي (٥٠٥) بل بتأثير الذين مهدوا له من الصوفية الكبار كالقشيري، ثم انتشر ذلك التأثير بانتشار الطرق الصوفية الكبرى التي ظهرت في القرنين السادس والسابع الهجريين ثم فيما تلاهما، ومن أشهرها: القادرية والرفاعية والأحمدية والشاذلية والدسوقية البرهامية والنقشبندية وأمثالها. وأتباع هذه الطرق يعدُّون بالملايين على امتداد العالم الإسلامي؛ بل إن بعضها قد وجد طريقه إلى أوربا وغيرها من القارات، ولا يزال لبعضها القدرة على جذب كثير من غير المسلمين إلى الإسلام، كما كان شأن بعض هذه الطرق قديمًا، حين كان علماؤها ورجالها سببًا في الهداية إلى الإسلام في إفريقيا وآسيا [1].

لماذا هذه الدراسة؟

- إن التصوف- دون دخول في التعريفات المحددة- هو عنوان للحياة الروحية الإسلامية، كما يراه بعض الباحثين[2]، أو هو الجانب العاطفي من

---

(١) انظر مثلا: الدعوة إلى الإسلام لتوماس أرنولد في مواطن متفرقة.

(٢) انظر د/محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية- المقدمة.

الإسلام، كما يراه غيره[1]، أو هو فقه تزكية النفس واكتساب الكمال الأخلاقي كما يرى كثيرون[2]. وهو على أية حال ظاهرة ثقافية اجتماعية روحية، ولدت في عالمنا العربي والإسلامي، في مطلع قيام الحضارة الإسلامية، ولا تزال تعيش في هذا العالم حتى الوقت الحاضر، وتؤدي وظائف متفاوتة، تختلف في تقديرها كلمة الباحثين[3]، لكنهم يجمعون على أهميتها وسعة تأثيرها واستحقاقها للدراسة العلمية والبحث النزيه. وكيف يسمح لنفسه عالم باحث أو مثقف مسئول بتجاهل هذه الظاهرة، ذات العراقة التاريخية، والتأثير الواضح في الفكر والعمل، والفن والثقافة، والوجدان والضمير، على امتداد العالم الإسلامي كله في مختلف العصور؟! لقد حظى التصوف بدراسات واسعة في الشرق والغرب، تنوعت منهجا وأسلوبا، واختلط فيها المدح بالقدح، كما يقول أحد المختصين[4] ولكن الاهتمام به ما يزال متجددًا، والبحث فيه ما يزال متصلاً، ولم يعد ذلك مقصورًا على الدارسين المتخصصين من المسلمين والمستشرقين فقط، وإنما هو يجذب إليه القارئ العادي الذي أصبح يحس بوطأة المذاهب المادية والعبثية المعاصرة على نفسه، وبحاجته إلى ما يرضى عقله ويشبع روحه، ويعيد إليه ثقته بنفسه، وطمأنينته التي بدأ يفقدها في زحمة الحياة المادية، وما فيها من ألوان الصراع العقائدي المختلفة، وبهذا يحقق معنى إنسانيته[5]".

ومن ثم فإن دوافع قوية متجددة ومتنوعة تدعونا إلى أن نعيد النظر،

---

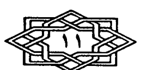
(١) انظر محمد الغزالي: الجانب العاطفي- المقدمة.

(٢) انظر عياد: التصوف ٩، المكي: موقف ٤٠، وسعيد حوي: جولات ٧٤.

(٣) طعيمة: الصوفية ٥٣، هلال: التصوف ٢٦، جعفر: التصوف- المقدمة.

(٤) جعفر: التصوف- المقدمة ٢.

(٥) التفتازاني: مدخل- الافتتاحية.



ونقلّب الرأي، ونتابع البحث في قضايا التصوف؛ بعضها يرجع إلى طبيعة الموضوع، وبعضها يرجع إلى طبيعة نفوسنا ذاتها، وبعضها يرجع إلى ظروف العصر من حولنا، والبعض الآخر يرجع إلى اعتبارات دينية وثقافية وتاريخية تعني المثقف المسلم بوجه خاص، ولكنها جميعًا تمثل حاجة فكرية ومعنوية وروحية لا يسعنا إهمالها بحال.

٢- وفطرة الإنسان- مهما تعلقت بالسراب، أو خدعتها الآمال الكذاب- لا تموت ولا تتحول، إنها تحن دومًا إلى معدنها الأول ومصدرها الأصيل: ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[١] صدق الله العظيم، قال ابن تيمية: النوران نور الفطرة في القلب، ونور الوحي لمنزل على الأنبياء[٢] وعنهما يقول ابن عطاء الله: "نور مستودع في القلوب، مدده من النور الوارد من خزائن الغيوب"[٣].

"استمع للناي كيف يقص قصته؛ إنه يشكو آلام الفراق".

(هكذا ينادينا جلال الدين الرومي، والناي الذي يئن منذ قطع عن أمه الشجرة هو مثال الإنسان الذي يحن في غربته إلى أصل الفطرة):

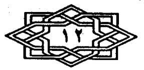
"إنني منذ قطعت من منبت الغاب، والناس رجالا ونساء يبكون لبكائي. إنني أنشد صدرًا مزقه الفراق، حتى أشرح له ألم الاشتياق فكل إنسان أقام

---

(١) سورة النور، الآية ٣٥.

(٢) انظر ابن القيم: التفسير القيم- سورة النور.

(٣) الشرنوبي (حكم ابن عطاء الله) ص ٨٣.



بعيدًا عن أصله، يظل يبحث عن مكان وصله لقد أصبحت في كل مجتمع نائحًا، وصرت قرينًا للبائسين والسعداء وظن كل إنسان أنه قد أصبح لي رفيقًا، ولكن أحدًا لم ينقب عما كمن في باطني من الأسرار وليس سرى ببعيد عن نُواحي، ولكن أنَّي لعينٍ ذلك النور أو لأذن ذلك السمع الذي به تدرك الأسرار؟ وليس الجسم بمستور عن الروح، ولا الروح بمستور عن الجسم، ولكن رؤية الروح لم يؤذن بها الإنسان. إن صوت الناي هذا نار لاهواء، فلا كان من لم تضطرم في قلبه مثل هذه النار......" إنها نار العشق، نار الحنين، نار الشوق... الذي يغير بلمسته السحرية كل شيء، ويحقق الوصل المنشود، يحقق إنسانية الإنسان... ويواصل جلال الدين نواحه: إن العشق جعل جسم الأرض يعلو على الأفلاك، فرقص الجبل وأضحى خفيف الحركة، العشق حل في روح الطور أيها العاشق؛ فسكر الطور وخر موسى صعقًا. آه لو كانت شفتاي تقترنان بشفتي حبيبي، إذن لكنت كالناي أقول ما ينبغي قوله... وإن علة العشق لمتميزة عن سائر العلل؛ فالعشق اصطرلاب[1] أسرار الله[2]" فالإنسان لا غنى له عن ربه، والإنسانية لا غنى لها عن الدين، والدين لا قوام له بدون الحب والخشية، ومن هنا كانت حاجتنا إلى هؤلاء العشاق العارفين، خزنة أسرار العشق، الذين يُشعلون زيت الفطرة في خبايا القلوب فيحرق لهيبه كل الأوهام الصغيرة، ويولد الإنسان من جديد... وما أصدق كلمات ابن القيم:

"في القلب شعث لا يلمه إلا الإقبال على الله

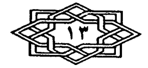
وفيه وحشة لا يزيلها إلا الأنس بالله.

وفيه حزن لا يذهبه إلا السرور بمعرفته وصدق معاملته.

---

(١) الاصطرلاب آلة فلكية لتحديد مواقع الأجرام السماوية.

(٢) الرومي: المثنوي- ترجمة كفافي- ١/٧٣-٨٣.



وفيه قلق لا يسكنه إلا الاجتماع عليه، والفرار إليه

وفيه نيران حسرات لا يطفئها إلا الرضا بأمره ونهيه

وقضائه، ومعانقة الصبر على ذلك إلى وقت لقائه.

وفيه فاقة لا يسدها إلا محبته والإنابة إليه ودوام ذكره وصدق الإخلاص له.

ولو أعطى الدنيا وما فيها لم تسد تلك الفاقة أبدا[1]".

قال أحد العشاق:

نقل فؤادك حيث شئت من الهوى ... ما الحب إلا للحبيب الأول

وقال ابن الفارض الذي لقب بسلطان العاشقين:

وقال اسْلُ عنها لائمي وهو مُغْرَمٌ ... بلَوْمِيَ فيها قلتُ فاسْلُ ملامي

بمن أهتدي في الحبّ لو رُمْتُ سَلوَةً ... وبي يَقْتَدي في الحبّ كلُّ إمام

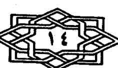
وفي كلّ عُضْوٍ فيَّ كُلُّ صَبَابَةٍ ... إليها وشَوْقٍ جاذبٍ بزِمَامي

فهذا سر خلود موضوع هذه الفصول، وأحد أسباب مشاركتنا في حديثه الموصول.

٣- على أن العالم اليوم، وقد جرب طغيان المادية وعدوانها على حقوق الإنسان؛ لجهلها بحقيقته، وبعد أن أخذ يتحرر من فتنة العلم المادي الذي حمله البعض فوق طاقته، فأبى إلا أن يعود إلى دائرة اختصاصه ومسئوليته، وبعد أن عاش ثورة التقنية فلم تأته- وهيهات، على مهارتها وبراعتها- براحة القلب وسكينته، هذا العالم الحائر المنهوك يتطلع إلى شيء جديد، وقد أجهده الملال وداخله اليأس من الألحان المكرورة والحلول المسطورة، التي

---

(١) صبح: في الأدب الإسلامي ١١.



روج لها تجار الفكر وطواغيت السلطة، ثم أسفرت عن فشل ذريع وإحباط مرير- هذا العالم في لحظة تاريخية كهذه يمكن أن يخطئ الاختيار، وأن يكرر دورة الآلام بحسن نية، يقول أحد المتصلين بثقافة الغرب: "إن الثقافة الرائعة التي خلفها الشرق في ماضيه المجيد، من الديانات والآداب والفلسفات والفنون، هي المعين الذي يستمد منه الأدب العالمي في العصر الحديث هذا الغذاء الروحي والفكري، ليشبع في النفس مطامحها العالية نحو الكمال، وليس من شك أن الغرب متجه إلى هذا الهدف بصورة لم يسبق لها مثيل، ودليل ذلك ما يشير إليه إحصاء المطبوعات في أوربا وأمريكا من ترجيح كفة المؤلفات التي تعالج الغيبيات والتصوف وروحانيات الشرق، وازديادها عامًا بعد عام، وكذلك انتشار المحافل التي تعالج المسائل الروحية على نطاق واسع"(١).

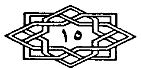
ولكن هذه الملاحظة التي تؤكدها الشواهد التالية أحرى أن تثير هموم المشغولين بمصير الإنسان المعاصر، فليس هو اليوم بحاجة إلى مزيد علم أو تقنية، أو نظم إدارية وترتيبات اجتماعية، بقدر ما هو في حاجة إلى أن يعرف نفسه، وينفض عنها صدأ القرون ، ويرى الفطرة بعين بكر، دون ألوان مصطنعة وتخييلات كاذبة، وأخشى أن تكون الروحانية الحديثة وهمًا جديدًا كألوان السراب(٢)..... لنستمع إلى نغمة جديدة من جلال الدين وهو يحكى "قصة الجدال بين الروم وأهل الصين حول علمي النقش والتصوير":

قال الصينيون إننا أجمل نقشًا، فقال الروم: بل نحن أصحاب الكر والفر في هذا الميدان... فقال الصينيون: فلتخصصوا لنا حجرة، ولتختصوا أنتم بحجرة أخرى. وكان هناك حجرتان باباهما متقابلان، فأخذ الصينيون واحدة

---

(١) عياد: التصوف ٩.

(٢) انظر محمد حسين: الروحية الحديثة ٤٥ وما بعدها.



منهما، وأخذ الروم الأخرى. وطلب الصينيون من الملك مائة لون، ففتح لهم الملك خزائنه....

أما الروم فقالوا: لا لون ولا صبغ يليق بعملنا فما هو إلا دفع الصدأ. لقد أغلقوا الباب، وأخذوا يصقلون، فصاروا في نقائهم وصفائهم مثل الفلك. وإن من تكاثر الألوان فمثل القمر... وحينما فرغ الصينيون من عملهم قرعوا الطبول ابتهاجًا... فدخل الملك ورأى النقوش هناك فسلبت لبه حين وقع عليها بصره.

وبعد ذلك اتجه نحو الروم، فرفع الروم الأستار الفاصلة، فانعكس خيال ذلك التصوير وتلك الأعمال على الحوائط الصافية المصقولة؛ فكل ما رآه هناك رآه هنا بصورة أبهى كادت أن تستلب العين من محجرها.

إن الروم- أيها الولد- هم الصوفية، وهم ليسوا بحاجة إلى التكرار ولا الكتاب ولا اللوذعية. وما صفاء المرآة إلا القلب الخالي من الشك؛ فإنه قابل لتصاوير لا عداد لها.

إن صورة الغيب التي لا شكل لها ولا حد كانت في جيب موسى بعد أن تلقاها بمرآة قلبه[(١)]؛ يقول العالم الإنجليزي- وهو صوفي مسلم- مارتن لينجز: إن التصوف الحقيقي لا يكون إلا امتدادًا لوحي إلهي منزل، يفيض، كموجه عارمة، من عالم الغيب اللانهائي إلى عالمنا المحدود، والموجه ... الحاضرة هي تلك التي تنزلت على قلب محمد- صلى الله عليه وسلم- والتصوف ليس إلا فن الاتصال والتأمل والاستغراق في هذه الموجة، لتحملنا إلى مصدرها اللانهائي.. لكن التصوف الإسلامي وإن اعتمد كلية على الوحي القرآني، هو مستعد في الوقت نفسه، عندما يتهيأ المكان والزمان

---

(١) الرومي: المثنوي ١/٣٩٦- ٣٩٧.

المناسبان، أن يقطف الزهور من حدائق غير حديقته الخاصة، فنبي الإســلام نفسه يقول: اطلبوا العلم ولو في الصين(١).

الصوفية المسلمون إذن هم القادرون على تلبيــة المطلــب التــاريخي المعاصر، هم وحدهم القادرون على استمداد كيمياء الصقل والتصفية من قلب محمد- صلى الله وعليه وسلم- وأسرار الكتاب المنزل عليه.. هم "الرومان" الجدد القادرون بنوري الوحي والفطرة أن يبطلوا سحر النقــوش والألــوان "الصينية".

ولكن كيف؟ إن العالم الإسلامي نفسه ما زال يتململ في قيود التخلــف والاستبداد، وتتجاذبُه الدوافع إلى تعلم حقائق العلم وأسرار التقنية، وإلـــى أن يخرج ليطلب العلم في «الصين» قبل أن يحكم شخصــيات أبنائــه- الــذين سيبتعثهم إلى هناك- بهدى الصادق الأمين(٢).

إن جهد المتطلعين إلى المستقبل، المشغولين بالمصير، الــداعين إلـــى الإسهام في ثقافة العالم المعاصر بدلاً من الاكتفاء باستهلاك أشيائه ومنتجاته، ينبغي أن يتجه إلى شبابنا الصاعد لتربيته أولاً، وإلى صــحوتنا الحاضــرة لترشيدها ثانيًا، ثم إلى العالم من حولنا لنحاور بالأخذ والعطاء بعــد ذلــك، وأحسب أن سيكون لدينا عندئذ ما نقدمه، وما يحق للعالم أن يستمع إليه فيتبع أحسنه.

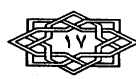
إنني أدعو الله- سبحانه- أن يزود نهضتنا الحاضرة بشــباب أطهــار أقوياء، يهضم الواحد منهم في شخصيته كلا من: الغزالي وابن رشد وابــن تيمية، ويهتدي بالحسن البصري وأبي حنيفة وبابن حنبــل، وأبـــي الحســن والفاروق والصديق، وما هؤلاء إلا تجليات للأنوار الفياضة من هدى محمــد صلى الله عليه وسلم صاحب الأسوة والقدوة الشاملة.

ولا يجادل منصف في أن التصوف قد كان مجالا للكثيــر مــن النقــد،

---

(1) Martin lings: What is Sufism? Pp 6-13.

(2) Riza Arshad: Rumi, p. 194.



لبعض رجاله، وبعض الأفكار والنظريات التي أعلنوها، فهذا متوقـع؛ بـل واقع، وقد أشرنا من قبل إلى ما للتصوف من امتداد زماني ومكاني، وما فيه من تنوع واختلاف. وفي كل قطيع شياهه السود، كما يقـال. وعلـى مـن يتصدى لدراسته أن يميز الطيب من الخبيث، وأن يفرّق فيه بين مـا يمكـن وصفه بأنه إيجابي وما يوصف بأنه سلبي، إذا صح التعبير، وأن يركز فـي مجال التربية والأخلاق على ما هو إيجـابي، وأن يتسـع نطـاق المعرفـة بالأمرين جميعًا للانتفاع بما هو صالح منهما، مع استحضار فضائل الأمانـة والإنصاف والموضوعية في الدرس والعرض والتقويم، والبحث عن الحقيقة التي ينبغي أن يكون لها التقديم ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ للهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [المائدة: ٨].

وبعد: فهذه وقفات يسيرة مع التصوف، حاولنا فيها التعريف بـه، مـن حيث المضمون والنشأة والمصادر، مع الإشارة إلى موقف المسلمين منه.

وقد جاء هذا الكتاب في مقدمة وأربعة فصول يتضمن كل منها عدد من المباحث تناوب على كتابتها المؤلفان، وتم ذلك على النحو التالي:

الفصل الأول: وكتبهُ أ.د/ عبد الحميد مدكور

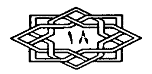
الفصل الثاني: وكتبهُ أ.د/ حسن الشافعي

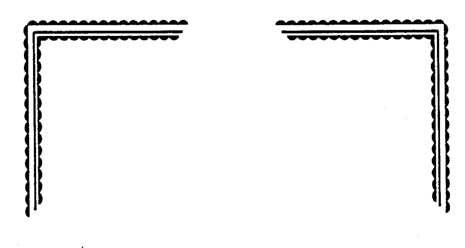
الفصل الثالث: وهو يتضمن أربعة مباحث كتب الثلاثة الأولـى منهـا د/مدكور، وكتب رابعها أ.د/ حسن الشافعي.

الفصل الرابع: وهو يتضمن مبحثين كتب أولهمـا د/مـدكور، وكتـب ثانيهما أ.د/ حسن الشافعي

والله أسألُ أن يعلمنا ما ينفعنا، وأن ينفعنا بما علمنا، وأن يزيدنا علمًـا وهدًى، إنه سميع قريب مجيب، وهو حسبنا ونعم الوكيـل، والحمـد لله رب العالمين.

أ.د/ حسن الشافعي　　　　أ.د/عبد الحميد مدكور





الفصل الأول
تعريف الصوفية والتصوف

التعريف

أولا: الصوفية:

جرت عادة الباحثين في التصوف أن يتوقفوا – في مستهلِّ دراستهم له– ليلقوا بعض الضوء على مدلول هٰذه الكلمة، وليبحثوا عن سر تسمية الصوفية بهذه التسمية، وليس ذلك مجرد إشباع للفضول، أو نوعًا من الاشتغال بأمر لا أهمية له؛ بل إن ذلك – ما دمنا في مرحلة الدراسة والتعرف– يأتي متوافقًا مع تقليد كان معمولاً به لدى علمائنا القدامى [1]، الذين كانوا يبدءون حديثهم عن العلم بتعريفه، وبيان ثمرته، وتحديد واضعيه، وبيان علاقته بالعلوم الأخرى. ويتضح ذلك في تعريفهم لعلوم الفقه والكلام والحديث وغيرها.

ثم إن ذلك يأتي موافقًا لحاجة منهجية، ذلك أن الاصطلاح للشيء "مما يدل على معناه، ويُشْعر بحقيقته، ويناسب موضوعه، ويعين مدلوله، من غير لبس ... واسم التصوف من ذلك؛ لأنه عربيٌّ مفهوم ... بل اشتقاقه مُشْعر بمعناه" [2].

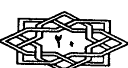
١– وقد انشغل الصوفية –قبل غيرهم– بهذه المسألة، وذهبوا يتلمَّسون المعاني والأسباب التي يمكن أن تكون ملحوظة في هذه التسمية.

وقد كان أبو نصر السراج الطوسي (ت ٣٧٨هـ) في كتاب اللمع من أقدم الصوفية الذين بذلوا جهدهم لبيان تلك المعاني والأسباب.

---

(١) انظر: د/ حسن الشافعي: فصول في التصوف، مكتب القاهرة للآلات الكاتبة ١٩٩١م ص٢١.

(٢) الشيخ أحمد زرُوق: قواعد التصوف، تصحيح محمد زهري النجار، مكتبة الكليات الأزهرية، د. ت ص٥.



وقد ذهب الطوسي إلى أن أرفع الناس مكانة، وأعلاهم درجةً هم أولو العلم، وهم أولى الناس بأن يوصفوا بأنهم ورثة الأنبياء، عليهم السلام، وبأنهم المتبعون لمنهج الصحابة، رضوان الله عليهم، السالكون لطريق أولياء الله من المتقين والصالحين.

وينقسم هؤلاء – عنده– إلى ثلاثة أصناف؛ هم: أصحاب الحديث، والفقه، والصوفية. وقد نُسب أصحاب الحديث والفقه إلى العلوم التي يدرسونها، فقيل في وصفهم: المحدِّثون والفقهاء، أما الصوفية فإنهم لم ينسبوا إلى حالٍ معين، ولا خلق خاص، ولا علم محدَّد. ويرجع ذلك –في رأيه– إلى أن الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون علم، ولم يتصفوا بحال من الأحوال، دون حال، ولم يتخلقوا بخلق من الأخلاق، دون خلق، بل إنهم اتفقوا مع هؤلاء العلماء من المحدِّثين والفقهاء في علومهم، وتخلقوا بالصالح من أخلاقهم، ثم ارتقوا من بعد ذلك إلى "درجات عالية، وتعلقوا بأحوال شريفة، ومنازل رفيعة من أنواع العبادات، وحقائق الطاعات، والأخلاق الجميلة، ولهم في معاني ذلك تخصيص لغيرهم من العلماء والفقهاء وأصحاب الحديث" [(١)].

وهم – إذن– كما يقول: "معدن جميع العلوم، ومحل جميع الأحوال المحمودة والأخلاق الشريفة، وهم مع الله تعالى في الانتقال من حال إلى حال، مستجلبين للزيادة، فلما كانوا في الحقيقة كذلك لم يكونوا مستحقين اسمًا دون اسم ... فلما لم يكن ذلك نسبتهم إلى ظاهر اللبسة ... فلما أضفتهم إلى ظاهر اللبسة كان ذلك اسمًا مجملا عامًّا، مخبرًا عن جميع العلوم والأعمال والأخلاق والأحوال الشريفة المحمودة" [(٢)].

---

(١) الطوسي: اللمع، انظر ص٢٢ ثم ص٢٨ وما بعدها.

(٢) السابق: ٤٠، ٤١، وقال: إن النسبة إلى ظاهر اللبسة قد وقع من قبل في وصف الحواريين من أصحاب عيسى (عليه السلام). انظر ص٤١.

وقد ارتضى الصوفية هذه النسبة إلى الزي والملبس؛ لأن ارتداء الصوف كان دأب الأنبياء، وشعار الأولياء والأصفياء، ولباس أهل الزهد والتقشف والتواضع والإقبال على الله تعالى، ولهذا لم يروا حَرَجًا ولا بأسًا في إطلاق هذا اللفظ عليهم؛ تشبُهًا بأهل الفضل والتقوى، وتميزًا به عن أهل الرغبة في الدنيا، وأصحاب الجاه والنعيم فيها [1].

● وقد تنبه الطوسي إلى ما يمكن أن يثار من اعتراضات تتعلق بهذه الصفة المستحدثة، التي لم تطلق من قبل على أهل العصور التي يعترف المسلمون بفضل أصحابها من الصحابة والتابعين، ومن تبعهم بإحسان. وقد أجاب على هذه الاعتراضات بأن وصف الصحبة للرسول صلى الله عليه وسلم هو أشرف الأوصاف، التي يمكن أن يوصف بها الصحابة، فلا ينبغي أن يتقدم عليه وَصْف، مهما كان. ولذلك غلب وصف الصحبة على كل وصف كان يمكن أن يطلق على هؤلاء الصحابة، كوصف الزهَّاد، أو العُبَّاد، أو المتوكلين، أو الفقراء، أو الراضين. ولم يكن غريبًا أن يكون وصفهم بالصحبة للرسول صلى الله عليه وسلم مقدَّمًا على وصفهم بالصوفية، مع أنه كان منهم من يلبس الصوف ويعرف به [2]، وذكر الحسن البصري (١١٠هـ) ذلك فقال: "لقد أدركت سبعين بدريًا، ما كان لباسهم إلا الصوف" [3].

●● ويمكن القول بأن هذا التفسير الذي ذكره السراج، من أن الصوفية منسوبة إلى الملبس وهو الصوف، هو من أقرب التفسيرات إلى الصواب؛

---

(١) انظر اللمع ٤٠، ٤١، وانظر كذلك التعرف لمذهب أهل التصوف لأبي بكر الكلاباذي (ت ٣٨٠) تحقيق: د/ عبد الحليم محمود، وطه سرور، دار إحياء الكتب العربية، عيسى الحلبي وشركاه ١٩٦٠م، ص٢٢، ٢٣.

(٢) انظر اللمع ٤٢.

(٣) التعرف ص٢٣.

لأنه صحيح من حيث اللغة، ولأنه ينطبق على واقع الصوفية في بداية نشأتهم، وقد ارتضاه كثير من الصوفية، مع قولهم بإمكان وجود تفسيرات أخرى، ومن ذلك ما قاله أحدهم: "التصوف اسم وقع على ظاهر اللبسة، وهم متفاوتون في معانيهم وأخبارهم" (١).

غير أن الصوفية أنفسهم لم يجعلوا ارتداء الصوف أمرًا لازمًا، وفي ذلك يقول أبو القاسم القشيري (٤٦٥هـ): فأما قول من قال: "إنه من الصوف، ولهذا يقال: تصوّف إذا لبس الصوف، كما يقال: تقمّص إذا لبس القميص، فذلك وجه، ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف" (٢)، ولذلك لم يلتزموا به في كل الأحوال، بل إن من شيوخهم من كان يوصي بعدم ارتدائه، حتى لا يكون سبيلا إلى الشهرة بين الناس، أو مدعاة إلى الفخر والتميز، أو وسيلة من وسائل الاسترزاق والمسألة، وفي ذلك يقول بعضهم: "اتقوا الله، ولا تظهروا هذا الزي، فإنكم تُعْرفون به، وتكرمون له" (٣).

وأصبح من المعتاد في الحديث عن آداب الصوفية في الملبس أن يقال: إن على الصوفية ألا يتكلفوا لباس زيٍّ بعينه، وإن كان عليهم أن يحرصوا على التواضع في ملبسهم، وأن يهتموا بطهارة الثوب ونظافته، أكثر من الاهتمام بجِدَّته وفخامته (٤).

ثم عليهم أن يهتموا بطهارة القلوب، وإخلاص النفوس، وجمال الباطن، ومراعاة الأسرار، ومراقبة الضمائر؛ لأن الله لا ينظر إلى

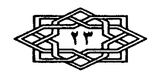
---

(١) اللمع ٤٧.

(٢) القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق: د/ عبد الحليم محمود، د/ محمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة ط١/١٩٦٦، ٢/٥٥٠.

(٣) اللمع ٢٤٨، وحلية الأولياء ٩/٢٦٠.

(٤) انظر اللمع ٢٤٩ وما بعدها ٥٢٩.



الصور الظاهرة، بل ينظر إلى بواطن القلوب، ولأن ذلك هو سبيل النجـاة. وقد قال بعضهم مُحَذِّرًا: "إذا رأيت الصوفي يعنى بظاهره فـاعلم أن باطنـه خراب" [1].وقد وقع في ذلك طائفة ممن انتسـبوا إلـى الصـوفية ظـاهرًا، ولكنهم كانوا – في حقيقة أمرهم– من أهل الغرور، كما قـال أبـو حامـد الغزالي (٥٠٥) [2].

●● على أن الصوفية يقدّمون تفسيرات أخرى لهذه التسمية التي عُرِفوا بها، ومن هؤلاء: أبو نعيم الأصبهاني (٤٣٠هـ) الذي يذكر في بدايات كتابه: "حلية الأولياء" أن هذا الاسم يرجع إلى واحـد مـن أربعـة أشـياء: "مـن الصوفانة، وهي بقلة رعْناء قصيرة، أو من صوفة، وهي قبيلة كانـت فـي الدهر الأول تجيز الحاجَّ، وتخدم الكعبة، أو من صوفة القفا، وهي الشعرات النابتة في متأخَّره، أو من الصوف المعروف" [3].

ولا يخلو الربط بين هذه الأسماء، ما عدا الأخير منها، وبين الصـوفية

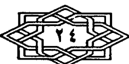
---

(١) القشيرية ٢/٥٥٣.

(٢) الغزالي، حجة الإسلام: إحياء علوم الدين، طبع مؤسسة الحلبي ١٩٦٨م، جـ٣/٥٠٠، ٥٠١. وانظر: طبقات الأولياء لابن الملقن: سراج الدين أبي حفص عمـر، تحقيـق الأستاذ نور الدين شريبة، دار المعرفة، لبنان ط٢/١٩٨٦م، ص٩٥ فـي الترجمـة للشيخ أحمد الرفاعي، شيخ الطريقة الرفاعية.

(٣) الأصبهاني: حلية الأولياء، تصوير دار الكتـاب العربـي، لبنـان، ص٣/١٩٨٠م، جـ١/١٧ ولا يوافق السراج الطوسي على أن صوفة قبيلة، بل يذكر، نقلا عن بعض المؤرخين أنه رجل من أهل التعبد والصلاح. انظر اللمع ٤٢، ٤٣، على حين يذكر أبو الفرج ابن الجوزي أنه رجل يقال له صوفة، واسمه الغوث بن مر، أو هم قـوم ينسبون إلى صوفة هذا.

انظر: نقد العلم والعلماء المشهور باسم تلبيس إبليس، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، دون تاريخ، ص ١٥٦، ١٥٧.



من تكلف [1]، كما أن النسبة إلى الصوفانة لا تتفق مع قواعد النسب المعروفة في اللغة العربية.

ويعترض ابن تيمية (٧٢٨هـ) على ربط مصطلح الصوفية باسم رجل أو قبيلة معروفة في الجاهلية، اعتراضًا تاريخيًا منهجيًا يؤدي إلى عدم الاعتداد به، وفي ذلك يقول: "وهذا وإن كان موافقًا للنسب من جهة اللفظ، فإنه ضعيف؛ لأن هؤلاء غير مشهورين ولا معروفين عند أكثر النساك، ولأنه لو نسب النُساك إلى هؤلاء لكان هذا النسب في زمن الصحابة والتابعين وتابعيهم أولى، ولأن غالب من تكلم باسم الصوفي لا يعرف هذه القبيلة، ولا يرضى أن يكون مضافًا إلى قبيلة في الجاهلية، لا وجود لها في الإسلام" [2].

●● ثم يضيف الباحثون من الصوفية وغيرهم -إلى ما سبق- تفسيرات أخرى؛ منها:

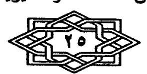
- أن الصوفية سميت بهذا الاسم لصفاء أسرارها، ونقاء آثارها؛ وذلك لأنهم طهروا أنفسهم من الشهوات، فأصبحوا أهلاً لرعاية الله وعنايته، فمنهجهم الصفاء والنقاء، والاصطفاء، وفي ذلك يقول أحدهم عن معنى الصوفية: "معناه أن العبد إذا تحقق بالعبودية، وصافاه الحق، حتى صفَا من كدر البشرية نزل منازل الحقيقة، وقارن أحكام الشريعة، فإذا فعل ذلك فهو صوفيٌّ؛ لأنه قد صوفي" [3]، وقال في ذلك أحدهم شعرًا:

---

(١) انظر: حلية الأولياء ١/١٧-٢١.

(٢) ابن تيمية: الصوفية والفقراء، ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية، طبع الرياض، مجلد ٦/١١.

(٣) اللمع: ٤٧، وانظر التعرف ص٢١، ٢٤، والقشيرية ٢/٥٥٠.



تنازع الناس في الصوفي واختلفوا فيه وظنوه مشتقًا من الصـــوف
ولست أنحل هذا الاسم غير فتى صافي فصوفي حتى لقب الصوفي[1]

– ومنها: أن الصوفية قد تسمَّوا بهذا الاسم؛ لأنهم يسارعون إلى طاعة الله وعبادته، ولذلك يقفون في الصف الأول بين يديه "بارتفاع هممهم إليـــه، وإقبالهم بقلوبهم إليه، ووقوفهم بسرائرهم بين يديه" [2].

– ومنها: أن الصوفية هم بقية من بقايا أهـــل الصُّـــفَّة، وذلـــك لقـــرب أوصافهم منهم [3]، فهم مثلهم في إيثارهم الفقر والزهد والتقلل من الدنيا، وهم مثلهم في هجر الأوطان وإجاعة الأكباد، والسياحة في البلاد، ولذلك نســـبوا إليهم [4].

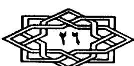
ولا يرى الكلاباذي مانعًا من قبـــول هـــذه التفســـيرات والتخريجـــات جميعًا، مبيِّنًا أن كلاًّ منها يتعلق بمعنى لا يتعارض مع غيره من المعـــاني، ويشير إلى زاوية تكمل بقيـــة الزوايـــا " فقـــد اجتمعـــت هـــذه الأوصـــاف كلها، ومعاني هذه الأسماء كلها في أسامي القوم وألقـــابهم، وصـــحت هـــذه

(١) أبو الريحان البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، طبـــع مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن ١٩٥٨م، ص ٢٥.

(٢) التعرف: ٢١.

(٣) اللمع: ٤٧، والتعرف: ٢١.

(٤) التعرف ٢١، ٢٢، وأهل الصُّفَّة جماعة من فقراء الصحابة، لم يكن لهم أهل ولا مال، وكانوا يقيمون في مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم، وكان الرسول إذا جاءت إليه صدقات أرسلها إليهم، وإذا جاءته هدايا أعطاهم منها. وقد ظلوا على ذلـــك إلـــى أن أغناهم الله من فضله، فخرجوا من المسجد. انظر: تلبيس إبليس ١٥٧، وانظر مسند أحمد ٤٨٧/٣، ومجموع الفتاوى لابن تيمية ٣٧/١١-٤٦، وانظر مـــا بعـــدها إلـــى ص٨١، وحلية الأولياء ٣٣٨/١ وما بعدها، وأوائل الجـــزء الثـــاني فـــي الترجمـــة لبعضهم.



العبارات، وقربت هذه المآخذ، وإن كانت هذه الألفاظ متغيرة في الظاهر، فإن المعاني متفقة" [(١)].

وتتفق هذه التفسيرات في أنها غير صحيحة من الناحية اللغوية؛ لأن النسبة لو كانت إلى الصفاء لقيل: صفوي أو صفائي، ولو كانت إلى الصف الأول لقيل: صَفِّي، ولو كانت إلى أهل الصُّفَّة لقيل: صُفِّيّ [(٢)].

٢- ولم يكن الصوفية وحدهم هم الذين اعتنوا بتفسير هذه التسمية، بل شاركهم في ذلك غيرهم، ومن هؤلاء: أبو الريحان البيروني المؤرخ الثقة للمذاهب والأديان (ت ٤٤٠ تقريبًا). وقد أشار في سياق حديثه عن آراء حكماء الهند، وقدماء اليونان، إلى أنه كان من بينهم من يقول بمذهب هو أشبه بمذهب وحدة الوجود، فالأشياء – عندهم- كلها شيء واحد، ومنهم من كان يرى أن الوجود الحقيقي إنما هو للعلة الأولى فقط؛ لاستغنائها بذاتها في الوجود، وحاجة غيرها إليها، وأما ما سواها فإنه مفتقر في الوجود إلى غيره، ولذلك كان وجوده كالخيال الذي لا حقيقة له، ثم قال: "وهذا رأي السُّوفية، وهم الحكماء، فإن سوف (كذا) باليونانية: الحكمة، وبها سمي الفيلسوف بيلاسوبا؛ أي: محبُ الحكمة ... ولما ذهب -في الإسلام- قوم إلى قريب من رأيهم سُمُّوا باسمهم، ولم يعرف اللقب بعضُهم، فنسبهم -للتوكل- إلى الصفة،

---

(١) التعرف ٢٤.

(٢) انظر: كشف المحجوب لعلي بن عثمان الهجويري، ترجمة وتعليق د/ إسعاد قنديل، طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ص٢/١٩٩٤م، ج١/٢٢٧، وتلبيس إبليس ١٥٧، ومجموع الفتاوى ٦/١١، وانظر كذلك القشيرية ٢/٥٥٠، ٥٥١، ولا يرى بعض الصوفية مانعًا من قبول هذه النِّسَب على الرغم من الخطأ الواضح فيها. ويظهر ذلك -مثلا- لدى الكلاباذي الذي يقول: "ويجوز أن يكون تقديم الواو على الفاء في لفظ الصوفية وزيادتها [أو حذفها] في لفظ الصَّفِّية والصُّفِّية إنما كانت من تداول الألسن". التعرف: ٢٤، ٢٥.

وأنهم أصحابها في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، ثم صُحِّف بعد ذلك فصُيِّر من صوف التيوس"، ثم انتقل بعد ذلك إلى الصفاء (١).

لكن هذا الرأي يمكن أن يلاحظ عليه ما يأتي:

أ- أنه يتضمن أن إطلاق هذه التسمية على الصوفية، قد تأخر إلى ما بعد حركة الترجمة إلى اللغة العربية من اللغات الأجنبية، لا سيما اليونانية، ومن المعروف أن حركة الترجمة قد بدأت في عهد مبكر، تحت حكم الدولة الأموية، ثم ازدهرت في عهد الدولة العباسية، خاصة في عهد المأمون (ت ٢١٨هـ) (٢).

على حين أن كلمة الصوفي قد وجدت -عند المسلمين - قبل ذلك بكثير، فقد كانت تعرف كما يقول أبو نصر السراج في وقت الحسن البصري (ت: ١١٠هـ) بل إنه لا يستبعد أن تكون قد وجدت منذ العصر الجاهلي السابق على الإسلام (٣).

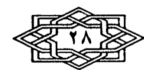
ومعنى ذلك أنها وجدت قبل الترجمة بكثير.

---

(١) البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة ٢٤، ٢٥، وانظر لأستاذنا د/ محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف ط٥/١٩٧٣م، ص٢٤٣، وهو يرى أن كلام البيروني يحمل التفسير الحقيقي بين ثناياه.

(٢) وإن كانت بواكيرها تعود إلى ما قبل ذلك، لكن الاهتمام الأكبر فيها لم يكن مُوَجَّهًا إلى نطاق الفلسفة النظرية، بل كان متجهًا إلى نطاق العلوم ذات الفائدة العلمية المؤكدة أو المتوقعة، ولذلك ترجمت -أوَّلاً- علوم الكيمياء والطب والرياضيات ونحوها، ويقال: إن بعض موضوعات المنطق قد ترجمت أيضًا، أما الحديث عن وحدة الوجود ونحوها فليس هناك ما يدل على العناية به في بدايات التصوف أو بدايات الترجمة. انظر للمؤلف: بواكير حركة الترجمة في الإسلام، دار الثقافة العربية ص١/١٩٩٥م.

(٣) انظر: اللمع ٤٢، وتوجد إشارات أخرى إلى وجودها في عصر مالك بن دينار (ت: ١٣٠هـ) انظر حلية الأولياء ٨/ ٣١٣، ٣١٤، وانظر كذلك ٤/ ٢٢١، ٢٢٢.



ب-أن العادة قد جرت -في الترجمة- على أن تترجم السين اليونانية سينًا في اللغة العربية، فلو كانت كلمة الصوفية ذات أصل يوناني (سوفيا) لبقيت سينا كما وقع لكلمة الفلسفة مثلا، ولم تنقلب إلى صاد، كما هو الشأن في كلمة الصوفية [1].

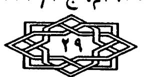
ج-أن هذا التفسير يُوَحّد أو يخلط بين التصوف؟ الذي هو رياضة روحية ومجاهدة نفسية، ومعرفة وجدانية، وبين الفلسفة التي هي نظر عقلي، واستدلال منطقي، وما ذكره ينطبق على الفلسفة، وقد ذكر الفلاسفة مثله في تعريفهم للفلسفة، فقد قالوا في تعريفها إنها "حب الحكمة؛ لأن فيلسوف هو مركب من فلا وهي محب ومن سوفا، وهي الحكمة"[2]، وهذا كلام يشبه كلام البيروني، فهو ينطبق على الفلسفة، لكنه لا ينطبق على التصوف إلا بتكلف شديد.

د-إن كلام البيروني يشير إلى تصور للوجود، ينحو نحو وحدة الوجود، وهو تصور ظهر لدى بعض حكماء الهند، وبعض فلاسفة اليونان القدامى. وقد ادعى البيروني وجود هذا المذهب لدى الصوفية من الإسلاميين، ويمكن القول بأن هذا المذهب لم يكن مذهبا عامًا لهؤلاء الصوفية، بل إن كثيرًا منهم قد رفضوه صراحة؛ لما يتضمنه من مخالفة للعقيدة الإسلامية التي تتأسس على عقيدة التوحيد، وهي عقيدة تنزه الله تعالى عن مشابهة الخلق، فضلاً عن حلوله فيهم، أو اتحاده بهم، أو تصور أن يكون وجوده -تعالى- هو نفس وجودهم، أو أن الوجود كله شيء واحد، لا فرق فيه بين رب وعبد، وخالق

---

(١) انظر: التصوف الإسلامي، د/ عمر فروخ، طبع بيروت ١٩٤٧م، ص ٢٢، والتصوف: تجربة وطريقًا ومذهبًا، لأستاذنا د/ محمد كمال جعفر، دار الكتب الجامعية ١٩٧٠م، ص ٤٠٣، وتاريخ التصوف الإسلامي، د/ عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت ط١/ ١٩٧٥م، ص ١٠، ٣٨.

(٢) انظر مثلاً : رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق أستاذنا د/ محمد عبد الهادي أبي ريدة، طبع دار الفكر العربي ط١/ ١٩٥٠م، ج ١/ ١٧٢.



ومخلوق، كما تقضي بذلك وحدة الوجود، ثم إن هذه النظرية التي قال بها قليل من الصوفية، لم تظهر في نطاق التصوف الإسلامي إلا بعد عصر البيروني، وبخاصة في القرنين: السادس والسابع الهجريين، أما القول بوجودها قبل ذلك فهو كلام لا يخلو من توسع أو تعميم [1].

● ولعل أطرف الآراء التي قيلت في تفسير كلمة الصوفية هو ذلك الرأي الذي قاله العالم الفرنسي رينيه جينو [2] الذي يذكر أن الناس قد اختلفوا اختلافًا كبيرًا حول كلمة صوفي، ووضعوا لتفسيرها فروضًا متعددة، ليس بعضها أولى من بعض، بل إنها -جميعًا- غير مقبولة، ثم يذكر أن هذه التسمية - في الحقيقة - "تسمية رمزية، وإذا أردنا تفسيرها ينبغي لنا أن نرجع إلى القيمة العددية لحروفها، وإنه لمن الرائع أن نلاحظ أن القيمة العددية لحروف صوفي تماثل القيمة العددية لحروف: الحكيم الإلهي، فيكون الصوفي الحقيقي - إذن- هو الرجل الذي وصل إلى الحكمة الإلهية، إنه العارف بالله"[3]، ويشاركه هذا الرأي بعض الباحثين، ويقول أحدهم: "مهما يكن الأصل الاشتقاقي لكلمة تصوف، الذي ينحدر من الصوف الذي كان يرتديه أوائل الصوفية، أو من الصفاء الذي يحاولون تحقيقه، أو من أي أصول أخرى تناولها الباحثون في المراجع القديمة أو الحديثة؛ فإن معناها الميتافيزيقي المؤكد هو: الحكمة الإلهية، وفي الحقيقة فإنه في علم رمزية الأعداد (الجفر) المرتبط بالأبجدية العربية يُعَدُّ مصطلح التصوف معادلا

---

(١) انظر مثلا: التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، د/ أبو العلا عفيفي، دار المعارف ط١/ ١٩٦٣ ص ١٦٣، وما بعدها إلى ١٧١، ثم ١٨٧ وما بعدها.

(٢) الذي أسلم وتسمى باسم عبد الواحد يحيى. انظر: تعريفا به وبآرائه في كتاب: قضية التصوف :المدرسة الشاذلية لشيخنا الدكتور عبد الحليم محمود، دار المعارف ط٢، ١٩٨٨، ص ٢٨١- ٣٠٤، ومواضع أخرى من الكتاب.

(٣) د/ عبد الحليم محمود: أبحاث في التصوف، ملحقة بتحقيقه لكتاب: المنقذ من الضلال للغزالي، دار الكتب الحديثة ط٧، ١٩٧٢، ص ٢١٦، ٢١٧.



عدديًا للحكمة الإلهية، وقد اعتبر الصوفية أنفسهم هذه الكلمة أكثر مركزية وسُمُّوا من أن يستطاع اشتقاقها من مصدر آخر"[1]، ويمكن القول بأن هذا التوافق بين الكلمتين لا يخلو من غرابة تثير العجب، ولكنه يبعد أن يكون مقصودًا أو ملحوظًا لدى هؤلاء الذين استخدموا مصطلح التصوف من المسلمين [2]، لا سيما عند بداية وجوده، وقد كان أوائل الذين اتصفوا به من الزهاد، والعباد، الذين اختاروه لما يتميز به من بساطة وتقشف، دون أهداف أو غايات معرفية أو نظرية.

– ولعل استعراض التفسيرات السابقة يرشد إلى أن أقرب التفسيرات إلى الصواب هو أن الكلمة قد جاءت نسبة إلى الصوف، ومما يؤكد ذلك أن الفرس كانوا يستعملون في الدلالة على هذه الكلمة لفظ باشمينا –بوش ومعناها: لابس الصوف [3].

وقد قبل الصوفية –في مجموعهم– هذا التفسير، ولكنهم كانوا حريصين على تأكيد أن التصوف يهتم بالجوهر قبل المظهر، ويعني بالحقائق قبل الرسوم والأشكال، وكان لسان حالهم يقول: اتق الله والبس ما شئت.

على أنه يمكن الإشارة هنا إلى ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: أن الصوفية قد أطلقت عليهم تسميات أخرى يشير الكلاباذي في القرن الرابع الهجري إلى بعضها في قوله:

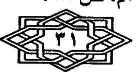
"فلخروجهم عن الأوطان سموا غرباء، ولكثرة أسفارهم سموا سَيَّاحين، ومن سياحتهم في البراري وإيوائهم إلى الكهوف –عند الضرورات– سماهم

---

(1) Voir: Sayyed Hossein Nasr: Islam Perspectives et realités .traduit de l'antglais par H. cres Bushnet / chastel. paris 1978 p. 160.

(٢) انظر: فصول في التصوف ص ٢٧، ٢٨.

(٣) أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة د/ تمام حسان، طبع المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ط١/ ١٩٦١م، ص ١٩٠، وانظر: تاريخ التصوف في الإسلام. د/ قاسم غني، ترجمة الأستاذ صادق نشأت، مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٠م، ص ٦٨.



بعض أهل الديار شكفتية والشكف بلغتهم الغار والكهف، وأهل الشام سموهم جوعية (نسبة إلى الجوع)، ومن تَخَلِّيهم عن الأملاك سموا فقراء، كما سميت هذه الطائفة نورية" نسبة إلى النور الذي يحل في القلوب التي تصفو وتتطهر بالطاعة والإنابة [1].

الملاحظة الثانية: أن اسم الصوفية لم يكن يدل في بعض البلاد الإسلامية على المقام الأسمى الذي يوصف به أهل الطريق إلى الله تعالى، بل كان الذي يدل على هذا المقام عندهم هو المقرب، وفي ذلك يقول السهروردي في القرنين السادس والسابع الهجريين: "ولا يعرف – في طرفي بلاد الإسلام: شرقا وغربا، هذا الاسم (الصوفية) لأهل القرب، وإنما يعرف للمترسمين، وكم من الرجال المقربين في بلاد المغرب وبلاد تركستان وما وراء النهر، ولا يسمون صوفية؛ لأنهم لا يتزيون بزي الصوفية، ولا مشاحة في الألفاظ فيعلم أنا نعني بالصوفية المقربين، فمشايخ الصوفية، الذين أسماؤهم في الطبقات وغير ذلك من الكتب كانوا في طريق المقربين، ومن تطلع إلى مقام المقربين من جملة الأبرار، فهو متصوف، ما لم يتحقق بحالهم، فإذا تحقق بحالهم صار صوفيًا"[2]، ولفظ المقرب

---

(١) التعرف ٢١- ٢٣، بتصرف يسير، وانظر عوارف المعارف، لأبي حفص عمر السهروردي (٦٣٢هـ) وهو مطبوع مع بعض كتب الغزالي، المطبوعة عقب كتاب الإحياء ٥/ ٩٣.

(٢) عوارف المعارف مع الإحياء ٥/ ٦٦، ولعل السهروردي كان يستحضر هنا القول المشهور: حسنات الأبرار سيئات المقربين، وهو قول يظن بعض الناس أنه حديث، وليس بحديث، وإنما هو من قول أبي سعيد الخراز (٢٧٩هـ) رحمه الله. انظر: كشف الخفاء لإسماعيل العجلوني، تصحيح وتعليق أحمد القلاش، طبع مؤسسة الرسالة، لبنان ط٣/ ١٩٨٣م، ج١/ ٤٢٨،ويبدو أن الفصل بين الأبرار والمقربين لا يستند إلى أساس مكين، لأنهم – جميعًا – موصوفون في القرآن الكريم بأعلى صفات التكريم، أو موعودون بأرفع المنازل في جنات النعيم، انظر – مثلاً – الآيات ٤٥، ١٩٣، ١٩٨، من سورة آل عمران، ١١، وما بعدها، ثم ٨٨، وما بعدها من سورة الواقعة، ثم ٥، وما بعدها من سورة الإنسان، ثم ٢١، ٢٢، وما بعدها من سورة المطففين.

-عنده- هو الأعلى، وإن كان ذلك لا يحول دون استعمال لفظ الصوفية لشيوعه وشهرته.

على أن مما يعين على التعرف على حقيقة التصوف وطبيعته ووظيفته وغاياته أن نتناول بعض تعريفاته لدى الصوفية، وهذا ما ستتضمنه الفقرة التالية.

ثانيًا: التصوف:

للتصوف -عند الصوفية- تعريفات كثيرة، وقد بلغت هذه الكثرة مبلغًا يدعو إلى النظر والتأمل، فأبو نعيم الأصبهاني يذكر للتصوف تعريفًا أو أكثر في كثير من الترجمات التي تضمنها كتابه الضخم: "حلية الأولياء" الذي تحدث فيه عن مئات من الزهاد والصوفية، ويقول ابن الصلاح: إنه رأى لعبد القاهر البغدادي (٤٢٩هـ) المتكلم الأشعري كتابًا في معنى لفظتي التصوف والصوفي، جمع فيه من أقوال الصوفية ألف قول، مرتبة على حروف المعجم[١]، وقال السهروردي صاحب العوارف: إن أقوال المشايخ في ماهية التصوف تزيد على ألف قول[٢]، بل قال الشيخ زروق: إن التصوف قد حد ورسم وفسر بوجوه تبلغ نحو الألفين [٣].

وقد ألَّف بعض الصوفية كتبًا في تفسير كلمة التصوف [٤]، وقد نجد للتصوف أكثر من تعريف لدى صوفي واحد؛ بل قد أجاب أحدهم عن التصوف: ما هو بأكثر من مائة جواب[٥]، وقد يدعو ذلك إلى الحيرة

---

(١) انظر: طبقات الشافعية الكبرى لعبد الوهاب السبكي، تاج الدين، تحقيق د/ عبد الفتاح الحلو، د/ محمود الطناحي، هجر للطباعة والنشر ط٢/ ١٩٩٢م، ٥/ ١٤٠.

(٢) عوارف المعارف ٥/ ٩٠.

(٣) قواعد التصوف ٢.

(٤) كشف المحجوب ١/٢٢٧.

(٥) اللمع: ٤٧.

والارتباك، بل ربما أدى إلى وصف الصوفية بالاضطراب والتناقض، وصعوبة التوصل إلى تحديد آرائهم ومواقفهم فيما يعرضون له من المسائل والقضايا، بسبب افتقادهم إلى أصول وقواعد منهجية، يصدرون عنها، ويرجعون إليها، ويلتفون حولها، ويتمسكون بها [1].

غير أن الأمر – عند التأمل- يجد له تفسيرًا مقبولاً، وتبريرًا معقولاً عند الصوفية، وعند بعض المؤرخين لهم، والمعنيين بأمرهم.

● فالصوفية مختلفون – بعضهم عن بعض- في ملكاتهم النفسية وطاقاتهم الروحية، ثم هم مختلفون – فيما بينهم- فيما يأخذون به أنفسهم من صور المجاهدة وألوان السلوك، ثم هم مختلفون – كذلك- فيما ينالهم من فضل الله تعالى وعنايته، وقد تحدث الصوفية عن هذه الفروق، فقالوا: إن الطرق إلى الله تعالى بعدد نفوس السالكين إليه، أو بعدد أنفس الخلق، أو بعدد أنفاس بني آدم، أو بعدد النجوم [2]، فإذا تحدث واحد من هؤلاء عن تجربته الروحية، أو وصف بعض ما وقع له في مجاهداته وسلوكه، فإنه يصدر في ذلك عن ذوقه، ووجده وحاله كما يقول الصوفية، ومن ذلك ما يقول القشيري: "وتكلموا في معنى الزهد فكل نطق عن وقته، وأشار إلى حَدِّه"[3].

---

(١) انظر: مثلا: نيكلسون الصوفية في الإسلام، ترجمة الأستاذ نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي ط١/ ١٩٦١م، ص ٣٢.

(٢) انظر: طبقات السلمي ٢٨٣، ٤٧٢، والقشيري ٢/ ٥٤٤، وقوت القلوب في معاملة المحبوب لأبي طالب المكي، مطبعة مصطفى الحلبي وشركاه ط١/ ١٩٦١م، ج ١/ ١٧٢، والمثنوى لجلال الدين الرومي، ترجمة د/ إبراهيم شتا، دار الزهراء للإعلام العربي ط١/ ١٩٩٢م، ج ٣/ ٣٩.

(٣) القشيرية: ١/ ٢٩٣.

وما يقوله الغزالي: "الصوفي لا يتكلم إلا عن حاله، فلا جَــرَمَ تختلــف أجوبتهم في المسائل؛ ولذلك سئل الصوفية عــن الفقــر، فمــا مــن واحــد إلا وأجاب بجواب غير جواب الآخر"؛ ثم يعلق على ذلك قائلاً: "وكل ذلــك حق بالإضافة إلى حاله، وليس بحق في نفسه، والمقصود أنه لو سئل مــنهم مائة يُسَمع منهم مائة جواب مختلفة، قلما يتفق منها اثنان، وذلك كله حق من وجه؛ فإنه خبر كل واحد عن حاله، وما غلب على قلبه"[1]، وقد قالوا: إنه في السلوك إلى الله تعالى: لا يستوي رجلان أو عقلان أو واردان [2]، فبعضــهم قد يكون مرادًا، وبعضهم قد يكون مريدًا، وبعضهم قد يكون صاحب حــال، وبعضهم قد يكون صاحب مقام [3]، ومنهم من يكون سيره ومجاهدته ببدنــه وجوارحه أغلب عليه من سيره بقلبه، ومنهم من يكون سيره بقلبــه أغلــب عليه، ومنهم من يعطى لكل مرتبة حقها فيسير بها جميعا [4]، وهكذا.

ومن المتوقع إذن أن تختلف العبارات، وأن تتعدد الإشارات.

وربما أمكن القول هنا إن تجربة التصوف ينطبق عليها ما ينطبق على تجربة التدين التي تختلف بحسب القائمين بها وظروفهم النفسية، وحــالاتهم الوجدانية، وبواعثهم الاعتقادية، وفي ذلك يقول إميل بوترو: والحق أن هناك صورًا من التجربة الدينية بعدد المتدينين، فالدين متصل بالحياة، وكــل منــا يعيش بحسب مزاجه الخاص، وبمقتضى مواهبه الخاصة"[5].

---

(١) إحياء علوم الدين ٣/ ٣٠٩، ٣١٠.

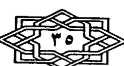
(٢) انظر: اللمع ٣٨٣، ٣٨٤، وانظر كذلك صفحات ١٥٠، ١٥٢، ٤٥٤.

(٣) اللمع ٤٣٥، ٤٣٦.

وانظر كذلك كلام أحمد بن محمد بن العريف (٥٣٦)، عــن المحبــة فــي محاســن المجالس، تحقيق أمين بلاسيوس -طبع باريس ١٩٣٣م، ص ٩٠.

(٤) انظر: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لابن قيم الجوزية طبعــة الشيخ محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية ١٩٥٦م، ج٣/ ١١٧.

(٥) إميل بوترو: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة د/ أحمد فــؤاد الأهــواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣م، ص ٢٤٥ وانظــر التصــوف والفلســفة: ولترسيتس، ص ١٢٦.



• وإذا كان الصوفية – بصفة عامة– يختلفون في أحوالهم وأذواقهم فإن الصوفي الواحد نفسه تختلف عليه الأحوال في سيره وسلوكه الروحي، بحسب موقعه من السلوك، وطريقته في المجاهدة، وبحسب ما قد يتنزل عليه من الواردات.

فهو في بداياته يوصف بأنه مريد أو راغب أو طالب أو محب، فإذا خاض الغمرات واقتحم العقبات، وارتقى المنازل والمقامات تغيرت صفته فوصف – عندئذ – بأنه مراد أو مرغوب أو مطلوب أو محبوب، وشتان بين الحالين، وقد ينتقل في الوصف الواحد من مقام إلى مقام، فقد يكون متصبرا ثم يكون صابرًا، ثم ينتقل من صابر إلى صبور أو صبار، وذلك عندما يكتمل له التخلق بهذا المقام وهكذا.

ثم هو قد تختلف عليه الأحوال، فلا يستقر له قرار، ثم قد يكون –بعد ذلك– من أهل الرسوخ والثبات والتمكين، ويعبر ابن القيم –بروح صوفية– عن شيء من ذلك فيقول: "والصادق تختلف عليه الأحوال، فتارة يبوح بما أولاه ربه، ومَنَّ به عليه، لا يطيق كتمان ذلك، وتارة يخفيه ويكتمه، لا يطيق إظهاره، فتارة يقبض، وتارة يبسط وينشط، وتارة يجد لسانًا قائلاً لا يسكت، وتارة لا يقدر أن ينطق بكلمة، وتارة تجده ضاحكًا مسرورًا، وتارة باكيًا حزينًا، وتارة يجد جمعية لا سبيل للتفرقة عليها، وتارة يجد تفرقة لا جمعية معها، وتارة يقول: واطرباه، وأخرى يقول: واحَرَباه..."(١).

وقد يكون اختلاف الأحوال بسبب ما يرد على القلب من الواردات، أو

---

(١) مدارج السالكين (٣/٤٢٤، ٤٢٥)، ويقول مارتن لنجز: إن الإلهام الإلهي يبدو متدفقًا سيالاً مثل موج المحيط، فالماء واحد والإلهام واحد، ولكن اثنين من الإلهام لا يكونان – من حيث الظاهر– متماثلين؛ بل إن كل موجة لها سماتها المتميزة.

Voir: Martin Lings, Qu' est ce- que le soufisme?Édition du seuil, paris 1975. p. 10.

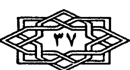
لوقوعه تحت تأثير استحضاره لبعض الأسماء الإلهية، فقد يستحضر بعض أسماء الجلال كاسم العزيز والجبار والمهيمن والمتكبر ونحوها، فيمتلئ قلبه رهبة وخوفًا وتذللاً وخضوعًا، ويظهر هذا في تعبيره عما يجده ويعانيه، وقد يستحضر -حينًا آخر- بعض أسماء الجمال كاسم السلام والودود والرحيم والغفور والعفو والوليّ ونحوها، فيستشعر قلبه نسائم الرحمة والسكينة والطمأنينة والأمن، وقد يهيمن على ذكره وفكره بعض أسماء الكمال كالعليم والحكيم والقدير واللطيف ونحوها فيمتلئ قلبه بمشاعر الحياء والمراقبة، والخشية والهيبة ونحوها، وهكذا تختلف الواردات بحسب الأسماء وما يتنزل منها على قلوب العابدين، فإذا عبر الصوفي عن حاله جاء تعبيره -هو نفسه- مختلفًا ما بين قبض وبسط، وخوف ورجاء، وصحو وسكر، وحضور وغيبة، وبقاء وفناء، إلى غير ذلك من الأحوال التي أجاد الصوفية وصفها وتحليلها[(١)].

ويعبّر ابن خلدون (٨٠٨هـ) عما سبق تعبيرًا جامعًا فيقول: "وقد حاول كثير من القوم: العبارة عن معنى التصوف بلفظ جامع، يعطي شرح معناه، فلم يف بذلك قول من أقوالهم، فمنهم من عبَّر بأحوال البداية... ومنهم من عبَّر بأحوال النهاية... ومنهم من عبَّر بعلامة... ومنهم من عبَّر بأصوله ومبانيه... ومنهم من جعل ذلك الأصل والمبني واحدًا... وأمثال هذه العبارات كثير، وكل واحد منهم يعبر عما وجد، وينطق بحسب مقامه"[(٢)].

---

(١) سئل الجنيد عن التوحيد فأجاب بجواب، فقال له سائله : أعِدْ على ما قلت ، فأعاده بعبارة أخرى، فقال السائل : هذا شيء آخر لم أحفظه، تعيده عليَّ مرة أخرى. فأعاد الجواب بعبارة أخرى، فقال السائل : ليس يمكنني حفظ ما تقول، أملِه علينا، فقال : "إن كنت أجْرِيه، فأنا أُمليه "، انظر: القشيرية ٢/٧٣٣، ٧٣٤.

(٢) عبد الرحمن بن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل توثيق وتحقيق د/ أبي يعرب المرزوقي، الدار العربية للكتاب ١٩٩١م، ص ٢٠٤، ٢٠٥، وانظر في توثيق نسبة الكتاب: ص ١٩- ٥٢.



ولا بأس – إذن– أن تتعدد التعريفات للتصوف ما دام يوجد من الأسباب ما يفسر تعددها وتنوعها، وليس هناك ما يدعو إلى وصفها بالتناقض أو الاضطراب أو الخطأ، وإن يكن من المقبول أن يوصف بعضها أو أكثرها بأنه جزئي، لا يرى من التصوف إلا زاوية واحدة من زواياه، أو ركنًا واحدًا من أركانه، أو عنصرًا واحدًا من عناصره، أو ثمرة من ثمراته، أو توصف التعريفات بأنها حق من وجه، كما قال الغزالي.

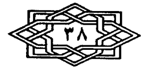
وقد حاول أحد شعراء الصوفية الكبار من الفرس (جلال الدين الرومي) أن يوضح تلك الفكرة بقصة عَدَدٍ ممن حرموا نعمة البصر، جيء لهم بفيل، وطُلب إليهم أن يتعرفوا عليه، عن طريق لمس أحد أعضائه، فقال الذي لمس أذن الفيل إنه لمس شيئًا يشبه المروحة، وقال الذي لمس خرطوم الفيل إنه لمس شيئًا يشبه الأنبوبة، أما الذي لمس رجل الفيل فقد أخبر أنه لمس شيئًا يشبه العمود أما الذي وضع يده على ظهره فقد قال : هذا الفيل كأنه نجد ولو كان في يد كل واحد منهم شمعة لانتفى الاختلاف عن أقوالهم [١]، وما قاله كل واحد من هؤلاء صحيح في ذاته، وإن كان لا يحيط بالحقيقة كلها، وقد جاء هذا المثال على نحو قريب من ذلك لدى أفلاطون الذي قال: إن الحق لم يصبه الناس من كل وجوهه، ولا أخطأوه في كل وجوهه، بل أصاب منه كل إنسان جهة، ثم وصف ما فعله هؤلاء الثلاثة بأن كل واحد منهم قد أدى بعض ما أدرك [٢].

ومعنى ذلك أن المشكلة نفسها قد شغلت الفلاسفة مثلما شغلت الصوفية، فالحقيقة عندهم جميعًا مثل هذا الفيل أو هي – بتعبير آخر – مثل الجبل الذي

---

(١) انظر : المثنوى ٣/ ١٢٣، وانظر التعليقات، وبها رواية أخرى منسوبة لسنائي ٣/ ٤٦٧، ٤٦٨.

(٢) انظر: المقابسات لأبي حيان التوحيدي، تحقيق الأستاذ حسن السندوبي، تصوير دار سعاد الصباح – القاهرة ط٢/ ١٩٩٢م، ص ٢٥٩، ٢٦٠.



يمكن للمرء الواحد أن يقدم له أوصافا مختلفة بحسب الزاوية التي ينظر إليه منها، وكذلك يمكن التعبير غالبًا عن المذهب في مصطلحات يمكن -من بعض الجوانب الخارجية- أن تبدو متضاربة، لكن ما دام موضوع هذه الأوصاف كلها هو الجبل، فإن مضمون كل هذه التعبيرات سيظل هو الحقيقة، التي يُعَبّر عنها بصيغٍ مختلفة، وبطرق خاصة.

فالمذاهب الميتافيزيقية الروحية لا تحمل في ثناياها تناقضًا أساسيًا، كما هو الحال في المدارس الفلسفية؛ بل إنها تقترح صورًا متكاملة للجوهر ذاته [1]، وينطبق ذلك على تعريفات الصوفية وغيرها من المسائل التي اختلفت فيها آراؤهم، مع ملاحظة أن تعريفًا واحدًا منها لا يمكن له أن يقول الحقيقة كلها أو أن يُعَرِّف بها من جميع زواياها [2].

على أن هذه التعريفات - على كثرتها- يمكن تصنيفها وتقسيمها- على التقريب - إلى أنواع، بحسب الطابع الغالب عليها [3]، وذلك على النحو التالي:

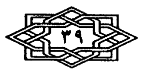
١- يلاحظ أن كثيرًا من التعريفات قد اتجهت إلى وصف الجانب العملي من التصوف، ويقصد بالجانب العملي -هنا- ذلك الجانب الذي يهتم بالوسائل والأعمال التي يلجأ إليها الصوفية في رحلتهم الروحية كالزهد في الدنيا والتقليل من الاختلاط بأهلها، وصحبة الفقراء والزهاد، ومجاهدة النفس، ومخالفة أهوائها، وإخضاعها لنظم صارمة من الجوع والصمت والسهر، وشغلها بأنواع الطاعات التي تؤدي إلى تطهيرها وتزكيتها، كالذكر والتفكر، والمراقبة ونحو ذلك من متطلبات الطريق الصوفي ومقتضياته.

---

(1) Voir: Nasr. Islam. op cit p 168.

(٢) انظر: شفاء السائل ٢٠٥.

(٣) انظر: التصوف تجربة وطريقًا ومذهبًا ص ٤، وما بعدها.



ومن هذه التعريفات قول أبي الحسين النوري (ت٢٩٥هـ): "التصوف ترك كل حظ للنفس" (١)، ويشير هذا التعريف إلى عنصر هام لا غنى عنه في أي تصوف، وهو مخالفة حظوظ النفس، ومقاومة أهوائها؛ لأن النفس- عندهم - تميل إلى الشر بطبيعتها، وتأمر بالسوء، وتهرب من الخير، ومن ثم نظر الصوفية إليها على أنها عدو، يجب مقاومته، ولا يصح التهاون لحظة في محاربته، ومحاولة السيطرة عليه، وإلا فإنها ستقود صاحبها إلى الهاوية، بسبب تمكن الهوى منها، وليس هناك من سبيل للنجاة إلا كبح جماحها، ومقاومة حظوظها" فإنك لم ترد خيرًا قط، مهما قل، إلا وهي تنازعك إلى خلافه، ولا عرض لك شر، إلا أقله، إلا كانت هي الداعية إليه، ولا ضيعت خيرًا قط إلا لهواها، ولا ركبت مكروهًا قط إلا لمحبتها، فحق عليه حذرها؛ لأنها لا تفتر عن الراحة إلى الدنيا، والغفلة عن الآخرة... فاحذرها وفتشها وخاصمها، كما يخاصم الخصم الظلوم الخائن الموارب، البليغ في حجته... حتى تقيم عليه البينات العادلة..."(٢)، ولهذا كانت مقاومة النفس وترك حظوظها من أهم الواجبات لتصحيح السلوك إلى الله تعالى، بل إنه أمر لا يصلح الإسلام بدونه، ولذلك وجدناهم يعرفون الإسلام نفسه بأنه "ذبح النفس بسيوف المخالفة"(٣)، ومعنى ذلك أن المقاومة لها لا تكتفي بأنصاف الحلول، بل إنها مقاومة حاسمة شاملة، تصل إلى أقصى ما يمكن الوصول إليه فيها، حتى يتم تطويعها وترويضها، والقضاء على جانب الشهوة والشر فيها.

---

(١) طبقات السلمي ١٦٦، وكشف المحجوب ١/ ١٣٢، وطبقات الأولياء ٦٣.

(٢) الحارث بن أسد المحاسبي (٢٤٣هـ) الرعاية لحقوق الله، تحقيق د/ عبد الحليم محمود، دار المعارف ١٩٨٤م، ص ٢٦١، ٢٦٣.

(٣) القشيرية: ١/ ٣٤٩.

ومن هذه التعريفات قول أبي بكر الشبلي (٣٣٤هـ) عن التصوف "ضبط حواسك، ومراعاة أنفاسك"[1]، وهو يشير إلى ضرورة السيطرة على الحواس حتى لا تشغل صاحبها عن جمع هِمَّته، وتركيز إرادته، وإمضاء عزيمته على الخير والطاعة، كما يشير إلى ضرورة مراعاة الأوقات، فلا يشغل نفسه، في كل نفس إلا بما يكون ذخرًا له في آخرته، ورضا له عند ربِّه؛ لأن الله سيسأله عن أوقاته كلها.

وربما استعان الصوفية على ذلك بالعزلة -في بعض الأحيان- عن الناس، ليتحقق لهم هذا الضبط للحواس، وتلك المراعاة للأنفاس، وقد جاء ذلك صريحًا في تعريف سهل التستري (٢٨٣هـ) للتصوف بقوله: إنه "قلة الطعام، والسكون إلى الله تعالى، والفرار من الناس"، أو قول علي بن سهل الأصبهاني في تعريفه: إنه التبري عمن دونه (أي الله) والتخلي عما سواه"[2]، وعلى هذا النحو يأتي تعريف أبي سعيد بن الأعرابي (٣٤١هـ) الذي يقول: إن التصوف كله ترك الفضول[3]، أو هو ترك التكلف وبذل الروح [4].

وهكذا تتجه تلك التعريفات – وأمثالها [5]، مما يجري مجراها- إلى التركيز على الجوانب العملية في التصوف؛ إظهارًا لأهميتها وضرورتها.

---

(١) طبقات السلمي ٣٤٠.

(٢) طبقات السلمي ٢٣٥.

(٣) طبقات السلمي ٤٢٧.

(٤) عوارف المعارف ٥/ ٨٩.

(٥) انظر مثلا باب التصوف في القشيرية (٢/٥٥٠- ٥٥٧)، واللمع ٤٥- ٤٨، ٢٩٦، وكشف المحجوب ١/ ٢٢٧- ٢٣٩، وعوارف المعارف ٥/ ٨٧- ٩٠، وطبقات السلمي ١٥٨، ٣٤٠، ٤٣٨، ٤٨٨، ٥١١.



• وربما كان من أسباب الاهتمام بإبراز هذه الجوانب وتضمينها في تعريف التصوف نفسه أن شيوخ الصوفية قد أرادوا أن يبينوا ويحددوا بها بعض مقتضيات السلوك، وواجباته لمن يريدون أن يدخلوا إلى رحاب التصوف، وأن ينتسبوا إليه، ليعلم هؤلاء أن التصوف إقبال وعمل لا تهاون فيه، وأنه يقتضي "مراقبة الأحوال ولزوم الأدب"[(١)]، وأنه جد لا هزل فيه، وأنه كما يقول عنه أبو علي الروذباري (٣٢٢هـ) هذا مذهب كله جد، فلا تخلطوه بشيء من الهزل"[(٢)].

وأنه يقتضي "بذل الروح"[(٣)]، وأنه بحسب تعبير الجنيد (٢٩٧هـ) الذي يوصف بأنه سيد الطائفة –"عَنْوة لا صلح فيها"[(٤)].

وينبغي إذن لمن يتهيأ لدخول الطريق أن يعلم ذلك ليستعد له بما يناسبه.

وليس بعيدًا أن يكون شيوخ الصوفية قد قصدوا –كذلك– من عنايتهم بذكر هذه الجوانب العملية في تعريف التصوف أن يتوجهوا بها إلى خصوم التصوف ونقاده الذين كانوا ينظرون إلى التصوف على أنه طريقة مبتدعة، أو أنه كسل وانقطاع وبطالة، وقد جاءت هذه التعريفات وأمثالها من التعريفات التي ستأتي فيما بعد لترد عن التصوف هذه الطعنات والانتقادات، ولتبين للخصوم والأنصار على السواء أن التصوف الحق ليس إلا طريق من طرق التقرب إلى الله تعالى، وأن المخلصين من أهله يبذلون جهدهم في الطاعة له، والإنابة له، ويجاهدون – في ذات الله– نفوسهم، ويبذلون أرواحهم، وقد جاء هذا صريحًا في بعض تعريفات التصوف، ومنها قول

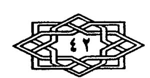
---

(١) القشيرية ٢/٥٥٥.

(٢) طبقات السلمي ٣٥٧، والقشيرية ٢/ ٥٥٥.

(٣) عوارف المعارف ٥/ ٨٩، وانظر طبقات السلمي ١٨٣، والقشيرية ١/ ١١٦.

(٤) القشيرية ٢/ ٥٥٣.



التستري في بيانه لأصول التصوف: أصولنا سبعة أشياء: التمسك بكتاب الله تعالى، والاقتداء بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأكل الحلال، وكف الأذى، واجتناب الآثام، والتوبة وأداء الحقوق [1].

٢- اتجه كثير من الصوفية في تعريفهم للتصوف إلى ملاحظة الجانب الأخلاقي؛ إدراكًا منهم لأهمية الأخلاق وضرورة تحققها في السلوك، ومن هذه التعريفات قول أحمد بن محمد الجريري (٣١١هـ) التصوف هو "الدخول في كل خلق سني، والخروج من كل خلق دني"[2]، وقول الجنيد: هو" العلو إلى كل خلق شريف، والعدول عن كل خلق دنيء" [3]، وقول أبي بكر الكتاني (٣٢٢هـ) "التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء"[4].

وكان أبو الحسين النوري (٢٩٥هـ) يرى أن التصوف ليس زيًا ظاهرًا، ولا أمرًا يمكن تحصيله بالدراسة والتعلم والاكتساب، ولكنه -في حقيقته- آداب وأخلاق "ليس التصوف رسومًا ولا علومًا؛ ولكنه أخلاق"[5]، ويقول أبو حفص النيسابوري (٢٧٠هـ) "التصوف كله آداب، لكل وقت أدب، ولكل مقام أدب..."[6] ويعبر عن هذا الاهتمام البالغ بالخلق، ويبين مكانته ومنزلته من التصوف: أبو إسماعيل عبد الله الأنصاري الهروي (٤٨١هـ) وهو أحد

---

(١) طبقات السلمي ٢١٠.

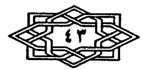
(٢) القشيرية ٢/ ٥٥١.

(٣) طبقات السلمي ٤٣٦.

(٤) القشيرية ٢/ ٥٥٤.

(٥) طبقات السلمي ١٦٧.

(٦) طبقات السلمي ١١٩، وانظر كشف المحجوب (٢٣٧/١)، وعوارف المعارف ٢٨٣/٥.



أقطاب الصوفية، وهو في الوقت نفسه أحد أعلام المدرسة السلفية، ويظهر ذلك في قوله: "واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم [على] أن التصوف هو الخلق"(١).

وقد كان الصوفية على حق في عنايتهم بهذا الجانب من جوانب التصوف، وتأكيدهم على ضرورته لكل سلوك رشيد، كما حرصوا على ضرورة تحققه في كل مرحلة من مراحل التصوف، وفي كل زاوية من زواياه.

ويظهر ذلك جليًا في حديث الصوفية عن الطريق الصوفي الذي يمثل سفر القاصدين إلى الله تعالى، حبا له، وإيثارًا لمرضاته، وابتغاء وجهه، وهو طريق لا يوصل إلى تلك الغاية إلا إذا أحاطت به الأخلاق من كل جانب.

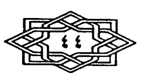
وفي ذلك يقول أبو طالب المكي (٣٨٦هـ): "فهذا طريق رأس ماله الصدق، وزاده الصبر، وقوته التقوى، فمن عدم الصدق لم يربح، ومن لم يتزود الصبر انقطع، ومن لم يَقْتَتِ التقوى هلك"(٢).

ويتضح الاهتمام بالأخلاق -كذلك- في حديث الصوفية عن مجاهدة النفس، التي تحدثنا – آنفا- عن أهميتها في التصوف، ولا شك أن هذه المجاهدة تبتغي – في المقام الأول – غايات أخلاقية؛ لأنها تقوم على تخليص النفس من آفاتها وعيوبها، ثم تعمل على أن تتخلق النفس – بدلاً من ذلك- بالأخلاق الكريمة الفاضلة. ويعبر الصوفية عن هاتين المرحلتين بالتخلي والتحلي، وهما مرحلتان متكاملتان، لابد منهما معًا، والنفس – كما يقول

---

(١) منازل السائرين، تحقيق وترجمة وتقديم د. س. دي لوجييه دي بوركي، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة ١٩٦٢م، ص ٤٥، وانظر شرح هذه العبارة في مدارج السالكين ٢/ ٢١٦، وما بعدها.

(٢) قوت القلوب ٢/ ١٥٩.



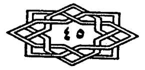
بعض الصوفية – : مبتلاة بأوصاف أربعة، أولها معاني الربوبية من العـزة والكبرياء والعظمة ونحوها، وثانيها أخلاق الشياطين، وثالثها طبائع البهائم، ورابعها أوصاف العبودية، ولا يكون الإنسان عبدًا مخلصًا لله تعالى، حتى يبدل بمعاني صفات الربوبية صفات العبودية، وبأخلاق الشياطين أوصاف المؤمنين، وبطبائع البهائم أوصاف الروحانيين من الأذكار والعلو (١)، وقد شبه الصوفية هذه المجاهدة التي تؤدي إلى هذا التحول والتبدل بالتحول الكيميائي، الذي يتم في العناصر الطبيعية نتيجة امتزاج بعضها ببعض، أو تعريضها لمؤثرات خارجية تؤدي إلى تغييرها، فكأن المجاهدة تؤدي إلى ذلك التحول الأخلاقي التي تولد معه النفس ميلادًا جديدًا، يفيض طهارة ونقاء وصفاء (٢).

● ولم يَخْلُ حديث الصوفية عن المقامات من اهتمام بالأخلاق، بل إنهم نظروا إليها على أنها جماع التربية الأخلاقية، ومن هذه المقامات: الزهد والورع، والصبر والشكر، والخوف والرجاء، والتوكل والرضا والمحبة، ونحو ذلك من المقامات التي يسعى من يسلكون طريق الله تعالى إلى اكتسابها والتخلق بها، والعمل – بالتدريب والتعود والصبر – على أن تتحول في نفوسهم إلى قيم ثابتة مستقرة، وبهذا تكون المقامات من أهم الوسائل لاتصاف المرء بكثير من الفضائل الخلقية الرفيعة المقتبسة من أخلاق الشريعة،

---

(١) انظر : قوت القلوب ١/ ١٧٧٧، وقارن إحياء علوم الدين ٣/ ١٤.

(٢) انظر كيمياء السعادة للغزالي، مطبوع مع كتاب المنقذ من الضلال تعليق الشيخ محمد محمد جابر. مكتبة الجندي د. ت ص ٧٣، ٧٤، والفتوحات المكية لمحيي الدين بن عربي (٦٣٨هـ) دار صادر بيروت ٢/ ٣٥٦، ٣٥٧، وفيهما يتحدث عن المعراج الروحي تحت عنوان كيمياء السعادة، وانظر د/ عفيفي: التصوف... ص ١٤٠، وهنري كوربان وآخرين: تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد، عويدات، بيروت ط١/ ١٩٦٦م، ص ٢٠٩.



وسيزداد هذا الأمر بيانًا، عند الحديث عن الأخلاق عند الصوفية فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وقد اتسعت دائرة الأخلاق عند الصوفية لتشمل علاقتهم بعضهم ببعض، وكذلك علاقتهم بغيرهم من الناس في المجتمع، وهكذا تمتزج الحياة الصوفية الحقة بالأخلاق، وظهر ذلك واضحًا في بعض تعريفات الصوفية للتصوف، كما سبق القول .

● وينبغي ملاحظة أن تلك الفضائل الأخلاقية التي يتحدث الصوفية عنها ليست فضائل نظرية تأملية، ولكنها ذات صلة وثيقة بتلك المجاهدات الدائمة، والرياضة الروحية المتواصلة.

وليس هذا بمستغرب في عرفهم؛ لأن التصوف إنما يتحقق بالأعمال، لا بالأقوال، وها هو الجنيد يقول: "ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات"(١)، وقال أبو سعيد الخراز في حديثه عن أخلاق الصوفية كالورع والزهد والصبر والإخلاص والصدق ونحوها "فذلك كله معهم، وساكن في طبعهم، ومخفي في سرائرهم، لا يحسون غيره؛ لأنه غذاؤهم وعادتهم؛ لأنهم فرضوا ذلك على أنفسهم فرضًا، وعملوا فيه حتى ألفوه، فلم يكن عليهم بعد الوصول كلفة في إتيانه والعمل به، إذا حل وقت كل حال؛ لأن ذلك غذاؤهم...."(٢)، فحديثهم عنها -إذن- وليد معاناة ومقاساة ومباشرة، وقد أقبلوا عليها، وبذلوا في ذلك أرواحهم حتى يخبروا عن طعمها وذوقها وحقائقها (٣).

---

(١) القشيرية ١/ ١٠٦، وانظر تعليق الذهبي على هذا القول في سير أعلام النبلاء، تحقيق أكرم البشوي، بإشراف شعيب الارنؤوط، مؤسسة الرسالة ط ٢/ ١٩٨٤م، ج ١٤/ ٦٩، ٧٠.

(٢) الطريق إلى الله، أو كتاب الصدق، تحقيق د/ عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، د. ت، ص ١٠٣، ١٠٤.

(٣) انظر: اللمع ٣٢.

والتصوف – إذن– في جوهره خلق، وهو يرتبط في ذلك بالإسلام ارتباطًا وثيقًا؛ لأن العناية بالأخلاق من أهم مقاصد الإسلام (1).

٣– اتجهت بعض تعريفات الصوفية للتصوف إلى الاهتمام بالمعرفة(2)، والمقصود بالمعرفة –عندهم– المعرفة الذوقية الإلهامية وهي نمط من المعرفة، يختلف عن المعرفة المكتسبة عن طريق التعلم والدراسة والتحصيل والتلقي عن الغير، والقراءة من الكتب، ويقول الصوفية: إن هذه المعرفة التي يتحدثون عنها ويتميزون بها هي من عطاء الله تعالى لأهل التقوى والمجاهدة والصلاح من عباده، وهي منة منه، ومنحة لهم من خزائن فضله وجوده، وهي –عندهم– معرفة أو مشاهدة، أو مكاشفة أو محاضرة، أو نور، أو علم لدني، إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾ [الكهف: ٦٥] واستمدادًا من قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [العنكبوت: ٦٩] إلى آيات وأحاديث كثيرة أخرى (3).

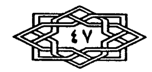
والصوفية شديدو الاعتزاز بهذه المعرفة التي يجعلونها موضع فخرهم، وهم يقدمونها ويفضلونها على ما سواها من طرق المعرفة الأخرى – ولم ينكروها – كالمعرفة الحسية أو التجريبية أو العقلية التأملية، ولذلك كثر حديثهم عنها، وبذلوا الجهد في الاستدلال لها، والإقناع بمشروعية وجودها، كما بينوا علاقتها بوسائل المعرفة الأخرى، وتحدثوا عن خصائصها،

---

(١) انظر مدخل إلى التصوف الإسلام، لأستاذنا د/ أبي الوفا التفتازاني، دار الثقافة للطباعة والنشر ط ٣/ ١٩٧٩ ص ١١١ وما بعدها، ودراسات في علم الأخلاق للمؤلف، دار الثقافة العربية و١١ ١٩٠٠ ص ١٣٧، وما بعدها.

(٢) قارن: تاريخ التصوف الإسلامي د/ بدوي ص ١٨.

(٣) سيأتي بعض تفصيل لذلك –فيما بعد– إن شاء الله تعالى.



ووضعوا لها من الضوابط ما يباعد بينها وبين الشطط والانحراف، ويحتفظ لها بقيمتها، ويرد على أوجه النقد التي توجَّه إليها من خصومها.

ويتحدث الشاعر الصوفي الفارسي: فريد الدين العطار (ت ٦٢٨ على الأرجح) في مقدمة كتابه: تذكرة الأولياء عن هذا العلم فيقول: إننا إذا استثنينا كلام الله، العلي الأعلى، وأحاديث رسوله صلى الله عليه وسلم، فإنه لا يوجد كلام يمكن أن يقارن بكلام علماء الصوفية؛ لأنه "ثمرة للعلم والحال، وليس نتيجة للحفظ والقال، وأنه من العيان، لا من البيان، ومن الأسرار لا من التكرار، ومن العلم اللدني، لا من العلم الكسبي... ومن عالم أدبني ربي، لا من عالم: علمني أبي؛ لأنهم الوارثون للنبي صلى الله عليه وسلم"(١).

● ومن التعريفات التي يتضح فيها هذه الاتجاه المعرفي: قول ذي النون المصري (٢٤٥هـ): عن الصوفي: هو "من إذا نطق أبان نطقه عن الحقائق، وإن سكت نطقت عنه الجوارح بقطع العلائق" (٢)، وقول سهل التستري: "الصوفي هو من صفا من الكدر، وامتلأ من الفكر، وانقطع إلى الله من البشر، واستوى عنده الذهب والمدر"(٣).

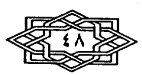
---

(١) تاريخ التصوف الإسلام، تأليف د/ قاسم غني، ترجمه عن الفارسية الأستاذ صادق نشأت، مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٠م، ص ٢٧٠، وانظر:

Le mémorial des saints, par. A. pavet de Courteille. Édition du seuil. paris 1976 pp 15, 16.

(٢) طبقات السلمي ١٩، وكشف المحجوب ١/ ٢٣١، ٢٣٢.

(٣) التعرف ص٥، وعوارف المعارف ٥/ ٩٠، والتعريف يجمع بين الصفاء والمصافاة بالمعرفة، لأهل الزهد في الدنيا والعزلة عن الخلق، اكتفاء بالعيش في رحاب الله، والعناية بصفاء القلوب من كل كدر.



ويقول أبو سعيد الخراز: "الصوفي من صفّى ربُّه قلبه فامتلأ قلبه نورًا، ومن دخل في عين اللذة بذكر الله"(١).

والجزء الأول من هذا التعريف يتحدث – صراحة – عن أن الله عز وجل هو الذي يتولى تطهير قلوب العابدين من الشهوات، وتصفيتها من الشبهات، والمعاصي والسيئات، تفضلاً منه ورحمة، وذلك بعد أن يُسلِّم هؤلاء السائرون في طريق الله قلوبهم إليه تعالى – بعد تهذيب جوارحهم – بريئين من حولهم وقوتهم إلى حوله وقوته، مستسلمين لأمره، مقيمين على طاعته، وعندئذ، يمنحهم الله من أنوار فضله ما يزيدهم يقينًا وعلمًا، وهذا من ولاية الله لهم، وعنايته بهم ﴿ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ ﴾ [الأعراف: ١٩٦]، وهكذا تكون المعرفة كما يقول الخرّاز من وجهين: "من عين الجود ومن بذل المجهود"(٢).

ويشير آخر التعريف إلى وسيلة من أهم الوسائل، وعبادة من أهم العبادات التي تقرب إلى الله تعالى، وهي الذكر لله، وهو – كما يقول ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) معبرًا عن رأي الصوفية" منزلة القوم الكبرى، التي منها يتزودون، وفيها يتجرون... والذكر منشور الولاية... وهو قوت قلوب القوم... وهو باب الله الأعظم، المفتوح بينه وبين عبده، ما لم يغلقه العبد بغفلته" (٣)، وهو –عند الصادقين المخلصين – "غذاء الأرواح، ولذة النفوس، وقوت القلوب، وقد كان بعضهم يجد فيه من اللذة والامتلاء ما يصرفه عن طعام الأبدان، وقد سئل سهل التستري عن القوت، فقال: "هو الحي الذي لا

---

(١) تذكرة الأولياء للعطار، نقلاً عن التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكولسون ترجمة د/ أبي العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٦ ص ٣٠.

(٢) حلية الأولياء ١٠: ٢٤٧.

(٣) مدارج السالكين، طبعة الفقي ٢/ ٤٢٣، ٤٢٤، وانظر ما بعدها.



يموت... فقيل له: سألناك عن الغذاء، فقال: الغذاء هو الذكر. قيل: سألناك عن طعمة الجسد، فقال: ما لك وللجسد، دع من تولاه أولا يتوله آخرًا، وإذا دخل عليه علة فرده إلى صانعه، أما رأيت الصنعة إذا عابت رَدُّوها إلى صانعها حتى يصلحها؟"[1].

وقد تطرق حديث الصوفية إلى الحديث عن هذه اللذة التي هي ثمرة الذكر، وأوضحوا ما يصاحبها من كشف ومعرفة وعلم موهوب من عين الجود، ثم ما قد يكون معها أو بعدها من دهشة وذهول، أو غيبة تشبه الفناء عن ملاحظة الأشياء أو الشعور بها، ولهم في هذا الباب تحليلات نفسية دقيقة عميقة، جديرة بالتأمل والاعتبار.

٤-وإذا كانت التعريفات السابقة قد ركزت على جانب بعينه من جوانب التجربة الصوفية فإننا لا نعدم أن نجد بعض التعريفات التي لم تنحصر في أحد هذه الجوانب، بل حاول أصحابها أن يقدموا تعريفات تتميز بالشمول والعموم في حديثهم عن التصوف، ومن هذه التعريفات -على سبيل المثال- قول الجنيد بن محمد [2] التصوف: "تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد صفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واستعمال ما هو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، وإتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في الشريعة"[3].

---

(١) قوت القلوب ٢/ ٣٦، وليس مقصودًا لسهل أن الجسد لا يحتاج إلى طعام على الدوام، ولكنه يرتقي بهمة سائليه إلى أن يكون مقصودهم الأول هو الله تعالى، والذكر له، ثم يأتي الطعام بعد ذلك.

(٢) ونسب هذا القول -باختلاف يسير- إلى محمد بن خفيف الشيرازي (٣٧١هـ)، انظر: طبقات السلمي ص ٤٦٤.

(٣) التعرف ٢٥، وانظر عوارف المعارف ٥/ ٩٠، ويغلب على التعريفات الطابع الأخلاقي، ولكنه لا يخلو من إشارة إلى بعض الجوانب الأخرى كالتعلق بالعلوم الحقيقية، ثم يتحدث عن بعض شروط السلوك إلى الله، كالوفاء لله، واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم.



ومن ذلك قول أبي القاسم النصراباذي (٣٦٧هـ): "أصل التصوف: ملازمة الكتاب والسنة، وترك الأهواء والبدع، وتعظيم حرمات المشايخ، ورؤية أعذار الخلق، وحسن صحبة الرفقاء، والقيام بخدمتهم، واستعمال الأخلاق الجميلة، والمداومة على الأوراد، وترك ارتكاب الرخص والتأويلات"[1].

● وقد حاول بعض الذين كتبوا في تاريخ العلوم الإسلامية أن يعرفوا التصوف ببعض التعريفات الكاشفة الموضحة، مع الحديث عن بعض مجالات هذا العلم ومسائله، وقد يقترن ذلك – لديهم – بإصدار بعض الأحكام التقويمية عليه، أو الحديث عن بعض أعلامه، أو بعض آرائهم.

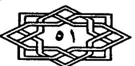
ومن أمثلة ذلك ما قاله التهانوي، نقلاً عن أحد سابقيه "التصوف لغة: لبس الصوف، علامة على الزهد، وترك الدنيا، أما في اصطلاح أهل العرفان فهو تطهير القلب من حب غير الله، وتزيين الظاهر من حيث العمل والاعتقاد، وتنفيذ المأمورات، والابتعاد عن المنهيات، والمواظبة على تنفيذ ما أمر به الرسول – صلى الله عليه وسلم – وأفراد هذه الجماعة هم المتصوفة المحقون، ومن المتصوفة مبطلون، يعدون أنفسهم صوفية، وليسوا في الحقيقة كذلك"[2].

وعرفه حاجي خليفة (١٠٦٧هـ) بقوله: "هو علم يعرف به كيفية ترقي أهل الكمال من النوع الإنساني في مدارج سعاداتهم، والأمور العارضة لهم بقدر الطاقة البشرية"، وجاء بهامشه: "ويقال له علم الحقيقة أيضًا، وهو علم الطريقة، أي تزكية النفس عن الأخلاق الردية، وتصفية القلب عن الأغراض

---

(١) طبقات السلمي ٤٨٨.

(٢) كشف اصطلاحات الفنون لمحمد علي الفارقي، المتوفي في القرن الثاني عشر الهجري، تحقيق د/ لطفي عبد البديع، وترجم النصوص الفارسية د/ عبد النعيم حسنين، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧م، ج٤، ٢٤٨.



الدنية، وعلم الشريعة بلا علم الحقيقة عاطل، وعلم الحقيقة بلا علم الشـــريعة باطل"(١).

ومن شأن هذه التعريفات وأمثالها عنه أن تعطي فكـــرة تقريبيـــة عـــن التصوف، ولكنها لا تعطي فكرة دقيقة أو متكاملة، كمـــا هـــو الحـــال فـــي التعريفات بصفة عامة، أما المعرفة الدقيقة فإنها تأتي ثمرة للاتصال المباشر بالعلم، بل بالعمل بمقتضاه، والسير في منازله، والذوق لأحواله؛ لأنه لـــيس علمًا نظريًا خالصًا، بل إنه يجمع بين النظر والعمل، وهو كما قال الجنيد من قبل: "ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات"(٢).

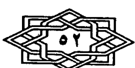
ولعل التعريفات السابقة – في داخل نطاق التصوف الإســـلامي وفـــي خارجه– تكون قد أسهمت بجهد مناسب في التعريف بالتصوف، فلننتقل إلى نقطة أخرى مكملة لهذا التعريف، وهي تتصل بنشأة التصوف ومصادره.

۞۞۞۞۞

---

(١) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لمصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة، تصوير دار العلوم الحديثة، لبنان، د. ت ١/ ٤١٣، وانظر ما بعدها، وقد نقل صديق حسن خان القنوجي هذا التعريف في كتابه: أبجد العلوم، دار الكتب العلمية بيـــروت ١٩٨١ تقريباً. انظر ٢/ ١٥٢، وانظر ما بعدها.

(٢) طبقات السلمي ١٥٨، والقشيرية ١/ ١٠٦، وهذا هو الذي قاله الغزالي مـــن بعـــد. انظر: المنقذ من الضلال ص ١٧٠.



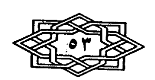
نشأة التصوف عند المسلمين

تمهيد

يعد الحديث عن نشأة التصوف لدى المسلمين من الأمور ذات الأهمية البالغة.

وقد كانت هذه المسألة موضع بحث من زمن بعيد، ثم تجدد البحث حولها بعد أن تناولها المستشرقون بالدراسة، وقد تعددت الآراء، واختلفت الاتجاهات – فيما يتعلق بهذه النشأة وأسبابها والعوامل المؤثرة فيها –من النقيض إلى النقيض. ولم يسلم كثير من هذه الآراء من الوقوع في براثن التعصب للتصوف أو ضده، وسنحاول فيما يلي أن نتناول هذه المسألة بشيء من الإيضاح والبيان.

ويمكن القول بأن التصوف عمومًا لم يكن ثمرة لعامل واحد كان هو السبب في وجوده، مهما كانت أهميته، بل إنه –شأنه في ذلك شأن غيره من العلوم والظواهر المركبة – قد وجد عند المسلمين نتيجة لمجموعة من العوامل والمؤثرات: بعضها داخلي وبعضها أجنبي، وقد تفاعلت هذه العوامل وتكاملت حتى أثمرت هذا العلم الذي تميز –في جانبه النظري– عن سواه من العلوم الإسلامية كالفقه وعلم الكلام والحديث ونحوها، كما أدت إلى تميزه – في الجانب العملي –عن سواه من طرق التربية الأخلاقية، وليس من الطبيعي أن ينشأ مثل هذا العلم دفعة واحدة، ولا أن تتكامل مسائله وقضاياه ومنهجه في مدة قصيرة من الزمان، بل إن من المتوقع أن يستغرق بعض الوقت حتى يتاح لتلك العوامل التي أثمرت أن تصل إلى غايتها في إيجاد هذا العلم وفي تطوره.



أولاً : عوامل النشأة :

١- **الزهد** : يوجد ارتباط وثيق بين الزهد والتصوف، وقد كان الزهد هو البيئة الطبيعة التي نشأ فيها التصوف.

ويشير ابن الجوزي –وهو من أكبر نقاد التصوف في كتابه تلبيس إبليس– إلى هذا المعنى بقوله: "الصوفية من جملة الزهاد. إلا أن الصوفية انفردوا عن الزهاد بصفات وأحوال وتوسموا بسمات... والتصوف طريقة كان ابتداؤها الزهد الكلي"[1]، ولذلك اتجهت عناية الباحثين في تاريخ التصوف إلى الاهتمام بتلك المرحلة السابقة على التصوف، بوصفها تمهيدًا ومقدمة كان لها أثر واضح في وجود التصوف فيما بعد.

نشأة الزهد :

ويرجع الزهد –لدى المسلمين– إلى عدة عوامل، نشير من بينها إلى ما يلي:

أ- **العامل الديني**: ويقصد به ما كان للقرآن الكريم والسنة النبوية من أثر كبير في توجيه المسلمين إلى الزهد في الدنيا، والعزوف عن لذاتها وعدم الاستغراق في متعتها وشهواتها، والنظر إلى متاعها على أنه زائل وقليل، وأن شدة الاهتمام بها، وكثرة الانشغال بأمورها تصرف صاحبها عن كثير من الخير، وتجعله مهددًا بسوء العاقبة في دار الخلود [2].

---

(١) ابن الجوزى (أبو الفرج) : نقد العلم والعلماء أو تلبيس إبليس، وسنشير إليه باسمه الثاني، لأنه أكثر شهره، ص١٥٥.

(٢) الزهد في اللغة ترك الميل إلى الشيء، وفي اصطلاح أهل الحقيقة هو بغض الدنيا والإعراض عنها، وقيل : هو ترك راحة الدنيا طلبًا لراحة الآخرة، وقيل : هو أن يخلو قلبك مما خلت منه يدك، والزهيد : الشيء القليل، والزاهد في الشيء : الراغب عنه والراضي منه بالزهيد أي القليل، انظر : المفردات في غريب القرآن للراغب الأصبهاني، بإشراف د/ محمد أحمد خلف الله، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٠م، ص ٣١٥، والتعريفات للشريف الجرجاني، مكتبة مصطفي البابي الحلبي ١٩٣٨م، ص ١٠١، ١٠٢، ولا يتحدث الصوفية عن الزهد في الحرام، لأنه فرض، ولا عن الزهد في الشبهات لأنه ورع وتقوي، وإنما يتحدثون عن الزهد في بعض الحلال، إرضاءً لله تعالى.



ولا شك أن القارئ للقرآن الكريم يجد فيه آيات كثيرة تتحدث عن هـذه المعاني، وتلفت النظر إلى ضرورة الاهتمام بأمر الآخرة، ومن نماذج هـذه الآيات قوله تعالى:

-﴿ اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴾

[الحديد: ٢٠]

-﴿ مَن كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ ۞ أُولَـٰئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾

[هود: ١٥، ١٦].

-﴿ مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا ۞ وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا ﴾

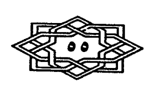
[الإسراء: ١٨، ١٩]

-﴿ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾

[الأنعام: ٣٢].

-﴿ بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ۞ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى ﴾

[الأعلى: ١٦، ١٧]، إلى آيات كثيرة أخرى.



وفي القرآن – كذلك– آيات تتحدث عن أهل الترف والغني والاستكبار في الأرض، والاعتماد على الجاه والمال والأولاد، وتذكر الآيات ما وقع فيه هؤلاء – بسبب الغني والترف– من إشراك بالله وجحود لنعمته، وكفر بالآخرة، وتقصير عن أداء حقوق الله تعالى وحقوق عباده. ومن نماذج هذه الآيات ما تحدث القرآن به عن قارون في سورة القصص، وأصحاب الجنة في سورة القلم، وصاحبي الجنتين في سورة الكهف، وما تضمنته سورة التوبة من حديث عن بعض المنافقين، ومنهم ذلك الذي عاهد الله تعالى ﴿ لَئِنْ آتَانَا مِن فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ ۞ فَلَمَّا آتَاهُم مِّن فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوا وَّهُم مُّعْرِضُونَ ۞ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ۞ أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ﴾ [التوبة: ٧٥– ٧٨].

● وجاءت السنة النبوية، فسارت على المنوال نفسه، حيث نجد من أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم ما يدعو إلى الزهد في الدنيا، ويحث على عدم الركون إليها، وينهي عن الاستغراق في نعيمها، كما يوصي بإيثار الآخرة عليها، وحسن الاستعداد لها، بما يورثه ذلك في نفس المؤمن من ورع وتقوى، وخشية ومراقبة، وحذر من الحساب بين يدي الله تعالى.

ومن الأحاديث الكثيرة التي تدل على هذه المعاني:

– "الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر"[1].

---

(١) صحيح مسلم، بشرح النووي، طبعة الشعب، كتاب الزهد ٥/ ٨١٤، والترمذي، أبواب الزهد، باب ما جاء أن الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر ٣/ ٣٨٤، ٣٨٥، ومسند أحمد ٢/ ١٩٧.

- "كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل"[1].

- وعندما جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأله عن عمل إذا عمله أحبه الله، قال: "ازهد في الدنيا يحبك الله"[2].

- "لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة، ما سقي الكافر منها شربة ماء"[3].

- مرَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم بالسوق، فرأى شاة ميتة أو جديًا ميتًا، فتناوله، فأخذ بأذنه، ثم قال: أيكم يحب أن هذا له بدرهم؟ قالوا: ما نحب أنه لنا بشيء، فقال: "فوالله للدنيا أهون على الله من هذا عليكم"[4].

إلى أحاديث كثيرة جدًا تضمنت الترغيب في الآخرة، والتحذير من فتنة الدنيا [5].

● وقد تأكدت هذه الأقوال بالسلوك العملي للرسول صلى الله عليه وسلم الذي آثر حياة التقشف والبساطة في المأكل والمشرب والملبس والمسكن،

---

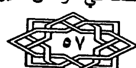
(١) صحيح البخاري، طبع استنابول ١٩٨٠، كتاب الرقاق، باب قول الرسول: كن في الدنيا كأنك غريب ٧/ ١٧٠، وفيه: وكان ابن عمر يقول: إذا أمسيت فلا تنتظر الصباح، وإذا أصبحت فلا تنتظر المساء. والترمذي، أبواب الزهد، باب ما جاء في قصر الأمل ٣/٣٨٨، ومسند أحمد ٥/ ٤٢٨.

(٢) سنن ابن ماجه (طبعة الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي) كتاب الزهد، باب الزهد في الدنيا ٢/ ١٣٧٣، ١٣٧٤.

(٣) سنن الترمذي، أبواب الزهد، باب ما جاء في هوان الدنيا على الله (٣/٣٨٣)، وابن ماجه، كتاب الزهد، باب مثل الدنيا (٢/١٣٧٧).

(٤) صحيح مسلم، كتاب الزهد ٥/ ٨١٤، والترمذي، أبواب الزهد، باب ما جاء في هوان الدنيا على الله ٣/ ٣٨٤، وابن ماجه، كتاب الزهد، باب مثل الدنيا ٢/ ١٣٧٧.

(٥) راجع كتاب الرقاق في البخاري، وأبواب الزهد عند مسلم، والترمذي، وابن ماجة والنسائي، وأبي داود، ومسند أحمد في مواطن كثيرة منه.



والعيش بصفة عامة، وابتعد عن حياة الترف والسرف والنعيم والتوسع في طيبات الدنيا. وفي كتب السنة أحاديث كثيرة تصف صبره على الجوع، ورضاه بالقليل، وإيثاره للتواضع في سائر أمره، ومن هذه الأحاديث ما يلي:

- "ما شبع آلُ محمد صلى الله عليه وسلم منذ قدم المدينة من طعام بُرٍّ ثلاث ليال تباعًا حتى قبض"(١).

- وعن عائشة رضي الله عنها قالت: إن كنا لننظر إلى الهلال، ثم الهلال، ثم الهلال؛ ثلاثة أهلة في شهرين، وما أوقد في أبيات رسول الله صلى الله عليه وسلم نار، ولما سئلت: ما كان يعيشكم؟ قالت: الأسودان: التمر والماء (٢).

وقد كان فراشه من أَدَمٍ (جلد) حَشْوُه ليف(٣)، وقد كان ينام على حصير فيؤثر في بدنه، فيقول له عمر بن الخطاب: يا رسول الله، كِسْرَى يشربون في الذهب والفضة، وأنت هكذا؟ فيقول النبي صلى الله عليه وسلم: "إنهم عجلت لهم طيباتهم في حياتهم الدنيا"(٤)، وعندما دخل عليه مرة أخرى قال له: يا نبي الله، لو اتخذت فراشًا أَوْثَرَ من هذا، فقال: "ما لي وللدنيا، ما مثلي

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب كيف كان عيش النبي صلى الله عليه وأصحابه وتخليهم من الدنيا ٧/ ١٨٠، وصحيح مسلم كتاب الزهد ٥/ ٨٢٦.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الزهد ٨٢٧، ٨٢٨، والبخاري في الرقاق، باب كيف كان عيش النبي صلى الله عليه وسلم ٧/ ١٨١، والترمذي أبواب الزهد، باب ما جاء في معيشة النبي صلى الله عليه وسلم وأهله ٤/ ٩- ١١، ثم انظر ١٥/ ١٧.

(٣) البخاري في الموضع السابق ٧/ ١٨٠، ١٨١.

(٤) المسند، طبعة الشيخ أحمد شاكر، دار المعارف، مصر ١٩٥٦، ج١٥/ ١١٣، حديث رقم ٧٩٥٠.



ومثل الدنيا إلا كراكب سار في يوم صائف، فاستظل تحت شجرة، ساعة من نهار، ثم راح وتركها"[١].

• ولعل من أبلغ الأدلة على ما كانت عليه حياة الرسول صلى الله عليه وسلم من شدة وتقشف ما حكاه القرآن الكريم من أن أمهات المؤمنين قد رغبن في شيء من السعة في النفقة، واليسر في المعيشة، فما كان من الرسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن اعتزلهن شهرًا كاملاً، ثم نزل عليه قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ۞ وَإِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٢٨، ٢٩][٢]، وفي هاتين الآيتين يخير الله عز وجل أمهات المؤمنين بين متعة الدنيا وزينتها وبين المقام والعيش معه على ما في حياته من الضيق والشدة في المعيشة، فاخترن الله ورسوله والدار الآخرة، ورضين بما رضيه الله ورسوله، وقَاسَمْنَهُ تلك الحياة الزاهدة التي اختارها الرسول صلى الله عليه وسلم لنفسه.

ولما انتقل الرسول صلى الله عليه وسلم إلى جوار ربه لم يترك دينارًا ولا درهمًا، ولا شاة ولا بعيرًا، ولا أوصى بشيء، وكان يقول: "لا نورث، ما تركناه صدقة"[٣].

---

(١) المسند طبعة المكتبة الإسلامي، بيروت ط ٤/ ١٩٨٣م، جـ ١/ ٣٠١.

(٢) ارجع إلى تفسير الطبري وابن كثير والقرطبي وغيرهم في تفسير هاتين الآيتين.

(٣) صحيح البخاري: باب فرض الخمس ٤/ ٤١- ٤٤، وصحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الجهاد والسير، باب حكم الفيء، وباب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا نُوَرَثُ ما تركناه صدقة" ٤/ ٣٦٣- ٣٧٢، ومسند أحمد ١/ ٤، ٦، ٩، ومواطن أخرى.

وقد مضى على ذلك حتى أتاه اليقين [1].

● وسار جمهور الصحابة على هذا الهدي الإلهي النبوي، فآثروا الزهد، وارتضوا حياة التقشف والتواضع، لما سمعوا من تحذير النبي صلى الله عليه وسلم لهم من فتنة الحياة الدنيا، وقد كان يقول لهم: "... فوالله ما الفقرَ أخشى عليكم، ولكني أخشى عليكم أن تبسط عليكم الدنيا كما بُسِطَتْ على من كان قبلكم، فتنافسوها كما تنافسوها، وتلهيكم كما ألهتهم"[2].

وامتثل الصحابة لما دعاهم الرسول إليه، كما تدل عليه سيرتهم وأخبارهم وأحوالهم، وفي ذلك يقول ابن عبد البر (٤٦٣هـ): "والآثار عن السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من علماء المسلمين، في فضل الصبر عن الدنيا، والزهد فيها، وفضل القناعة والرضا بالكفاف، والاقتصار على ما يكفي دون التكاثر الذي يلهي ويطغي أكثر من أن يحيط بها كتاب، أو يشتمل عليها باب، والذي زوى الله عنهم الدنيا من الصحابة أكثر من الذين فتحها عليهم أضعافًا مضاعفة"[3].

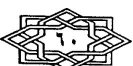
وقد كان الأغنياء من الصحابة حريصين على التخلق بخلق الزهد، ويعرف هذا بالرجوع إلى سيرتهم وأخبارهم، وقد كانت أموالهم مبذولة في الخير والبر ومعاونة الفقراء، وتجهيز الجيوش، وقضاء مصالح المسلمين

---

(١) راجع باب الزهد في الكتب التي عنيت بالحديث عن سيرته صلى الله عليه وسلم كالشمائل المحمدية للترمذي، والوفا بأحوال المصطفى لابن الجوزي، والشفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عياض، وزاد المعاد لابن القيم، والشمائل لابن كثير... الخ.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا ٧/ ١٧٢، ١٧٣، وصحيح مسلم كتاب الزهد ٥/ ٨١٦، وانظر ٨١٧.

(٣) أبو عمر يوسف بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، إدارة الطباعة المنيرية ١٩٧٨م، ٢/ ١٦.



وسد حاجاتهم، وقد خلت حياتهم الخاصة من سرف الأغنياء وتبذير المترفين. وقد وُصِفَ عثمان بن عفان – رضي الله عنه– بأنه "كان يطعم الناس طعام الإمارة ويدخل إلى بيته فيأكل الخل والزيت"[1]، وأما عبد الرحمن بن عوف فإنه كان يكثر من الصدقة؛ مرضاة لله تعالى [2].

وهكذا كان الزهد هو طابع الحياة في عهد الصحابة، وقد اعترف لهم بذلك من جاءوا من بعدهم، وقد قال الحسن البصري في وصفهم: "رأيت سبعين بدريًا كانوا – والله فيما أَحَلَّ الله تعالى لهم – أزهد منكم فيما حرم الله تعالى عليكم... وكان أحدهم يعرض له المال الحلال فلا يأخذه، ويقول: أخاف أن يفسد على قلبي"[3] وما كان لأحد من هؤلاء "إلا ثوبه، وما وضع أحدهم بينه وبين الأرض ثوبًا قط، كان إذا أراد النوم باشر الأرض بجسمه، وجعل ثوبه فوقه"[4]، وما كان هؤلاء "يفرحون بشيء من الدنيا أقبل، ولا يتأسفون على شيء منها أدبر، ولَهِيَ كانت أهونَ في أعينهم من هذا التراب"[5].

وقد كانت أحوال الصحابة، وزهادتهم موضع اعتبار الزهاد والصوفية

---

(١) الإمام أحمد بن حنبل، كتاب الزهد، مكتبة أنس بن مالك، مصر ١٤٠٠هـ ص ١٢، ٢٢، ١٢٩، وحلية الأولياء ١/ ٦٠.

(٢) انظر تلبيس إبليس ١٧٤، ١٧٥، وحلية الأولياء ١/ ٩٨- ١٠٠، وانظر لغيره من الصحابة: الحلية ١/ ٨١، ٨٣، ٨٧، ٨٥، ٨٨، ٩٠ الخ.

(٣) قوت القلوب ١/ ٥١٧.

(٤) السابق ١/ ٥٣٨.

(٥) الزهد للإمام أحمد ٢٨٥، وانظر ٢٧١، وانظر حلية الأولياء لأبي نعيم ٦/ ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧٢، ومقدمة ابن خلدون، طبعة الشعب ٤٣٩، والبداية والنهاية لابن كثير، تحقيق د/ أحمد أبي ملحم وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت ط ٤/ ١٩٨٨م، جـ٩/ ٢٨٤.

من بعدهم، كما كانت موضع الأسوة والاقتداء بهم في جميع معانيهم وأحوالهم الظاهرة والباطنة؛ لأن المؤمنين مندوبون إلى التعلق بأفعالهم، والتخلق بأخلاقهم فيما أتوا به من أنواع الطاعات، ونطقوا به من الحكم[1].

• وعلى الرغم من وضوح هذه العلاقة بين الزهد الذي ظهر عند المسلمين وهذا العامل الديني الذي يتمثل في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وأحوال الصحابة كان لبعض المستشرقين رأي آخر حول هذه العلاقة.

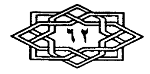
ومن هؤلاء جولد زيهر الذي رأى أن الصحابة لم يتوجهوا في فتوحاتهم نحو المثل الأعلى وحده؛ لأن كنوز المدائن ودمشق والإسكندرية لم تسمح طبيعتها بإيجاد ميول للزهد والتقشف، وقد كانت البواعث الغالبة التي دفعت بالعرب إلى القيام بالفتوحات هي الحاجة المادية والطمع، ومن ثم اختفت نزعات الزهد والتقشف في الصدر الأول للإسلام!!

ولا يكتفي جولد زيهر بالتشكيك في البواعث التي دفعت المسلمين إلى القيام بالفتوحات، بل إنه يصل إلى حد التشكيك في الأحاديث النبوية الكثيرة التي تتعلق بالزهد: إثباتًا أو نفيًا [2].

ولما أراد جولد زيهر أن يفسر وجود ظاهرة الزهد في أواخر عهد الصحابة قال: إن الزهد كان رد فعل مضادًا للترف، وكان مرتبطًا بالثورة على السلطة القائمة آنذاك، ثم كان – فيما يقول– راجعًا إلى الإعجاب برهبان المسيحية ونسكهم، وبما فيه من تطبيق عملي لفكرة الزهد، وكان الاختلاط بهم سبيلاً إلى التأثر بهم وبأفكارهم، فالتجارب التي تيسَّر لتلك النفوس

(١) انظر مثلاً اللمع ١٦٦- ١٩٣.

(٢) انظر العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة د/ محمد يوسف موسى وآخرين، دار الكاتب المصري ١٩٤٦م، ص ١٢٠- ١٢٢، ١٢٦.



المتعطشة للزهد اكتسابُها بمخالطتهم المسيحيين قد أصبحت – دون ريب – مدرسة الزهد في الإسلام. ثم أكمل هؤلاء مذهبهم بما انتحلوه من شواهد وعبارات من العهد الجديد [1].

ويجري نيكولسون على المنوال نفسه فيذكر مثل جولد زيهر أن الزهد لم يكن من الخصائص التي امتاز بها الإسلام ولا نبي الإسلام؛ لأن الإسلام قد هيمنت عليه –بعد الانتقال إلى المدينة – فكرة امتلاك العالم والسيطرة عليه. وكان مما استدل به أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قد أخذ بنصيب من جميع اللذات التي كانت في متناول يده!! وأنه لم يحرم على أتباعه التمتع بزينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق، وأن مادة الزهد لم تذكر في القرآن إلا مرة واحدة في سورة يوسف عليه السلام، في قوله تعالى: ﴿ وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ ﴾ [يوسف: ٢٠]، وليس لها هنا أي معنى صوفي، ثم إن القرآن قد ذم الرهبانية، وصرح بأنها بدعة ابتدعتها المسيحية [2] وعلينا –إذن– ألا ننسى في هذا المقام أثر المسيحية في الزهد الإسلامي في هذا العصر المبكر، لا سيما وأنه توجد أدلة قاطعة – في رأيه– على أن مذاهب هؤلاء الزهاد كانت – إلى حد كبير– مستندة إلى تعاليم وتقاليد يهودية ومسيحية [3].

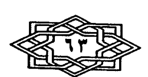
●● ويضيق المقام – هنا– عن مناقشة هذه الادعاءات، الرامية إلى إثبات أن الزهد لم يكن من خصائص الإسلام ولا نبيه الكريم، وأن ما ظهر

---

(١) انظر العقيدة والشريعة في الإسلام ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ثم ١٣٥، ١٣٦، وقد أضاف إلى ذلك: الأفلاطونية المحدثة ١٣٦، وانظر ١٤٦، ثم الأثر البوذي، انظر ١٤١، ١٤٢، ١٤٤– ١٤٦.

(٢) انظر: في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٤٣– ٤٥.

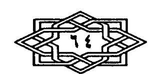
(٣) السابق ص ٤٧.



منه لدى المسلمين إنما كان – في المقام الأول– بتأثير اليهودية والنصرانية وأتباعهما، ولكننا مع ذلك، نشير – في إيجاز شديد– إلى ما تضمنته هذه الادعاءات من مبالغات شديدة تصل إلى حد المغالطة في أحيان كثيرة، فلقد تحدث القرآن الكريم في آيات مكية كثيرة عن الزهد، وكان ذلك قبل لقاء الرسول صلى الله عليه وسلم والمسلمين باليهود في المدينة، كما تحدث القرآن عنه كثيرا في آياته المدنية أيضا، ومعنى ذلك أنه يمثل عنصر أساسيًا من نظرة الإسلام إلى الدنيا، وكذلك تحدثت عنه الأحاديث النبوية الكثيرة الموثقة بأعلى درجات التوثيق، التي توفرت لأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، والتي لا نكاد نجد لها نظيرًا فيما سواها من النصوص الأخرى لدى غير المسلمين، مما يجعل التشكيك فيها - كما يحاول جولد زيهر - نوعًا من الادعاء الذي يفتقر إلى الإنصاف والموضوعية.

● ثم إن علاقة الرسول – صلى الله عليه وسلم – وصحابته باليهود في المدينة لم تكن علاقة ملائمة للتأثر بهم، فلقد دخلت – بعد فترة يسيرة من وجود المسلمين بالمدينة – في أطوار من الصراع والحروب، التي انتهت – فيما بعد – إلى إجلائهم تمامًا من شبه الجزيرة العربية، وكان ذلك بسبب نقض اليهود لعهودهم مع الرسول صلى الله عليه وسلم، وتحالفهم مع أعدائه من المشركين، ومحاولاتهم إشاعة الفرقة والفتنة بين المسلمين في حياة الرسول عليه السلام، بل إلى محاولاتهم المتكررة لقتل الرسول نفسه، ولم تكن هذه العلاقات المتوترة لتسمح بمثل هذا التأثير المزعوم.

● ولم يكن اهتمام اليهود بالجوانب الروحية والزهد قويًا، إلى الحد الذي يجعلهم موضع الاقتداء والأسوة لدى الأوائل من المسلمين، وقد كان هؤلاء الذين يقال إنهم أثروا من المسلمين – وما يزالون– من أكثر الأمم عناية بجمع الأموال وامتلاكها، واستخدامها لبسط نفوذهم، وتحقيق مآربهم، وتذكر



التوراة أن بني إسرائيل قد أخذوا ذهبًا وفضة من المصريين قبل خروجهم من مصر، مع موسى عليه السلام، فرارًا من فرعون، ثم حوّلوا هذا الذهب إلى عِجْلٍ عبدوه، فيما بعد [1]. وقد كان الانشغال بالمال من أول ما عابه عليهم السيد المسيح عليه السلام، حين دخل إلى القدس، وقد أخرج من المعبد هؤلاء الذين حولوه إلى سوق للبيع والشراء، وجعلوه -بحسب التعبير المنسوب إلى السيد المسيح في الإنجيل- مغارة لصوص، وقد وصف علماءهم بالرياء، والانشغال الشديد بالمال، وتقديس الذهب، وأكل حقوق الضعفاء والأرامل، كما وصفهم بأنهم حيات وأفاع، وأنهم قتلة الأنبياء [2].

● وينبغي ألا يغيب عن البال أن اليهود -الذين عاشوا في بلاد الإسلام، مستظلين بحضارة الإسلام وثقافته- هم الذين تأثروا بالمسلمين في كثير من جوانب حياتهم وثقافتهم، فقد كانوا يستخدمون اللغة العربية في حديثهم ونثرهم المكتوب، ووضعوا نَحْوَهم العِبْرِيَّ في كتب باللغة العربية [3]، وتكاد تنحصر العلوم الطبيعية والفلسفة عندهم في بلاد الإسلام، وقد أفادوا إلى حد ما من علوم المسلمين الطبيعية [4]، أما الفلسفة اليونانية فقد أخذوا معلوماتهم عنها من التراجم العربية، ومن شروح المسلمين، وقد كتبوا بالعربية لليهود والمسلمين على السواء [5]، وكتب موسى بن ميمون (١٢٠٤م) عشرة كتب

---

(١) سفر الخروج ١٢/٣٥، ٣٦.

(٢) راجع إنجيل متى: إصحاح ٢١، ٢٣.

(٣) ول ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة الأستاذ/ محمد بدران، الهيئة المصرية للكتاب ٢٠٠١، ج٤/ ٩٦.

(٤) السابق ١٤/ ١١٠.

(٥) السابق ١٤/ ١١٥.

في الطب باللغة العربية [١]، وينطبق ذلك التأثر على مجالات ثقافية أخـرى كعلم الكلام الذي تأثر بعلم الكلام الذي ظهر عند المسلمين [٢].

أما التصوف عندهم، فقد سيطر عليه التأويل منذ بداياته القديمة، وقـد اهتموا بالحروف وأسرارها الخفية، والقوى الكامنة فيها، كما عنوا بالتفسـير الرمزي لكتابهم المقدس، واستعاروا من الأفلاطونية المحدثـة مـا يتعلـق بالموازنة بين العالم الكبير والصغير، ولم يكن تصوفهم الذي ظهر في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي، أي بعد ظهور التصوف الإسلامي بقـرون، إلا مطبوعًا بطابع الأسرار والرموز والتأويل [٣]، أي أنه لم ينشـغل بـالتقوى والعبادة والزهد.

ويتحدث الفيلسوف الفرنسي: هنري برجسون عن يَهْوَه، الـذي يـؤمن اليهود بألوهيته، فيصفه بأنه بحسب تصورهم له - كان "قاسيًا كل القسـوة، ولم يكن بين بني إسرائيل وإلههم من الود ما يجعل لدى اليهود هذه الصوفية على نحو ما نفهمها"[٤].

وليس معنى هذا أن اليهود -بصفة عامة- لم يكن فيهم زهد بمعنى ما، أو لم يظهر فيهم تصوف بمضمون ما؛ لأن الزهد والتصوف من الظـواهر الإنسانية العامة، وإن كانت هذه تظهر بنسب ودرجات متفاوتة، تبعًا لاختلاف

---

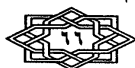
(١) السابق ١٤/ ١٢١.

(٢) انظر مثلا: د/ عبد الرازق قنديل: الأثر الإسلامي في الفكر اليهودي، مركز بحـوث الشرق الأوسط، طبع دار التراث بالقاهرة ١٩٨٤، لا سيما الصفحات ٤١٧- ٤٥١، والمقدمة ص ز ثم

André chouraqui, la pensée juive P. U. F. paris 1975. p 67 et suit.

(٣) ديورانت: قصة الحضارة، انظر ١٤/ ١٢١، ١٣٦- ١٣٩.

(٤) برجسون: منبعا الأخلاق والدين، ص ٢٥٦، ٢٥٧، وانظر التصوف فـي الإسـلام، د/ عمر فروخ، بيروت ١٩٤٧م، ص ٣٥.



الظروف والمؤثرات، فإن كان قد ظهر لدى هؤلاء نوع من التصوف، فإنه قد ظهر في تاريخ متأخر نسبيًا، ثم إنه قد غلب عليه طابع التأويل والأسرار والرموز أكثر مما غلب عليه الزهد والتقوى، وهو ما كان عليه الزهد الإسلامي الذي نتحدث عنه في هذه الفقرة، بل ما كان عليه التصوف الذي سيكون تطورًا له فيما بعد، فقد كان – في بداياته – **تصوف زهد وورع، لا تصوف فلسفة ونظر**، كما يقول نيكولسون [(١)].

●● أما التأثر بالنصرانية فإن القول به لدى نيكولسون وغيره قد جاء بعد استبعاد النصوص المأخوذة من الكتاب والسنة، أو بعد إغفال دلالاتها، وصرف معانيها، للتوصل إلى فكرة محددة سلفًا، وقد ذم القرآن الرهبانية التي ابتدعها بعض النصاري ﴿ ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِمْ بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴾ [الحديد: ٢٧] ومن شأن هذا أن يصرف المسلمين عن التأثر بها، ثم إن المسلم يعتقد أن دينه هو أكمل الأديان، وأن القرآن مهيمن على كل الكتب التي نزلت من عند الله تعالى على الأنبياء السابقين، ومن ثم فالمسلم يجد فيه، وفي حياة الرسول وسنته، ما يغنيه عن سواه، وعندما وجدت بعض بوادر التأثر ببعض الرهبان وجدت من يتصدى لها، ويقف في وجهها؛ لأن في الهدى المحمدي ما يغني عنها [(٢)].

● أما ما ذهب إليه نيكولسون من أن كلمة الزهد لم ترد في القرآن إلا

---

(١) انظر: في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ١١٣.

(٢) انظر: حلية الأولياء ٤/ ٢٢١، ٢٢٢، ومجموع فتاوى ابن تيمية ١١/ ٧.

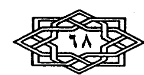
مرة واحدة، فإنه ليست العبرة بالألفاظ، ولكن بتلك الروح الزهدية التي استعملت عليها الآيات القرآنية: مكية ومدنية، واشتملت عليها الأحاديث النبوية، وأكدها التطبيق العملي في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وقد قال جولدزيهر في التعليق على رأي مماثل لنيكولسون: "لقد أصبح من الثابت أن من الأحكام المبتسرة التسليم بأن كلمة تكون الشاهد الوحيد، الجدير بالثقة على وجود فكرة أو عدم وجودها... من أجل ذلك حري بنا أن نجعل للحِكَم والمثل الأخلاقية، وللمبادئ التي ينعكس عنها الفهم أو الإدراك الأخلاقي، كما هو الأمر في الإسلام، قوة أعظم من تلك التي نعزوها لكلمة أو تعبير فني"[1].

• على أن ما قلناه لا يعني النفي المطلق لكل تأثر بالمصادر الأجنبية، ومنها الزهد الذي ظهر في المسيحية، وإنما المراد أن نبرز الأثر الإسلامي في نشأة الزهد عند المسلمين، وأنه ليس من المقبول استبعاده، لا سيما في عصور النشأة الأولى لظهور الزهد عند المسلمين.

ب-**العامل السياسي:** ويقصد به ما ترتب على الحروب التي دارت بين المسلمين حول منصب الخلافة أو حول مسألة الإمامة، وهي حروب بدأت بالفتنة في أواخر عهد عثمان -رضي الله عنه- وانتهت بقتله، ثم اشتد لهيبها في عهد علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وانقسم المسلمون إزاءها إلى فرق متناحرة بعضها مع علي، وبعضها مع معاوية، وبعضها مع طلحة

---

(١) العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٢١ هذا، وقد أتيح لنا من قبل أن نناقش بعض آراء جولدزيهر التي تحدث بها عن القرآن الكريم. انظر: نظرات في حركة الاستشراق، دار الثقافة العربية ط١/ ١٩٩٠ ص ٥٧- ١٠١، وانظر كذلك: د/ محمد السيد الجليند: من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، مكتبة الشباب ط١/ ١٩٨٩ م ص ٤٩- ٥٦، ومدخل إلى التصوف الإسلامي ٦٣.



والزبير، وقد انقسم جيش علي بعد واقعة التحكيم، وظهـر الخـوارج ورأى فريق من كبار الصحابة أن "يعتزل" هذه الطوائف المتحاربـة، فـرارًا مـن الفتنة، وإيثارًا للسلامة، وطلبا للسكينة، وخوفًا من التورط في قتل المسلمين، ووجد فريق منهم في عهد علي نفسه، ثم وجد بعضهم بعد قتله.

وقد كان ممن اعتزل الفتنة: سعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عمر، وغيرهم، وقال سعد عندما ذكروا الفتنة: "أما أنا فـأجلس في بيتي، ولا أدخل فيها"، ولما ذكروا القتال قال: "لا أقاتـل حتـى تـأتوني بسيف له عينان، ولسان وشفتان، يعرف المؤمن من الكافر، فقد جاهدت، وأنا أعرف الجهاد"(١).

وقد لزم هؤلاء الصحابة منازلهم ومساجدهم، وقـالوا: نشـتغل بـالعلم والعبادة، ولعل هؤلاء كانوا يستحضرون في أذهانهم بعض أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم التي تحدث فيها عن وقوع بعض الفتن، ولما سئل عـن طريق النجاة منها قال في بعض حديثه: "أمسك عليك لسانك، وليسعك بيتك، وابكِ من ذِكْر خطيئتك"(٢).

وقوله صلى الله عليه وسلم: "يأتي على النـاس زمـان، خيـر مـال الرجل المسلم، الغنمُ يتبع بها شعف الجبال، ومواقع القطر، يفر بدينـه مـن الفتن"(٣).

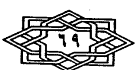
ولم يقتصر أمر هذه الحروب على ما وقع في الصدر الأول للإسـلام،

---

(١) حلية الأولياء ١٠/ ٩.

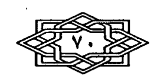
(٢) ابن حنبل الزهد ١٥، وانظر الحلية ٨/ ١٧٥و راجع ابن ماجة : كتاب الفتن .

(٣) صحيح البخاري: باب العزلة راحة من خلاط السوء ٧/ ١٨٨، ولما سئل الرسول: أي الناس خير؟ قال: "رجل جاهد بنفسه وماله، ورجل في شعب من الشعاب، يعبـد ربه، ويدع الناس من شره".



بل إنها استمرت –فيما بعد– وتعددت أسبابها، وكان بعضها امتدادًا لانقسام المسلمين إلى سنة وشيعة وخوارج، وكان بعضها بسبب إثـارة العصـبيات العرقية على يد بعض الحكام والولاة. وصفحات التاريخ الإسلامي مملـوءة بأخبار الحروب بين اليمنيين والمُغَربين وأمثالهم، كما تمتلئ بالحـديث عـن المصادمات التي وقعت بين قوميات متعددة كان الحكام يستعينون بهـا فـي إنشاء الجيوش الموالية لهم، ومن هؤلاء: الفرس والترك والسودان وأمثالهم، كما وقعت الحروب أحيانًا بسبب الخروج على الدولـة، مثلمـا وقـع مـن الخوارج وبعض الشيعة والزنج والقرامطة وأمثالهم، وكان لهذه الفتن أثر في أن يعتزل فريق من الناس ضجيج الحياة وصخبها، ويخلدوا إلى نـوع مـن العزلة والزهد تورعًا عن الوقوع في الفتن وإيثار للسلامة، وهربًا من ظلـم المسلمين أو سفك دمائهم، واغتنامًا للوقت في الطاعة والعبادة والعلم.

ج–العامل الاجتماعي: ويقصد به ما طرأ على الحياة الاجتماعية مـن صور السلوك وأنماط العيش التي لم تكن معروفة في عهد الصـحابة ومـن سار على نهجهم من التابعين، فعلى حين كانت حياة هؤلاء تتميز بالبسـاطة في المأكل والمشرب والملبس والمسكن وفي سائر أمور حياتهم، إذا بالحيـاة الاجتماعية تنحو نحو التغير التدريجي الذي ابتعد بها قليلا قليلا عن نمـوذج الحياة في عصر الصدر الأول، وإذا بنا نجد أنماطًا من الحياة لم تكن مألوفة من قبل، فوجدنا التفنن في الطعام والشراب والمآدب، ورأينا ألوانًا من اللهو تتبدى في مجالس الغناء والقيان والشراب، وكان للتـأثر بـبعض الشـعوب كالفرس أثر كبير في هذا التحول والانتقال، وظهر الترف والسرف في صور تصدم الشعور المرهف، وتستثير مشاعر أهل الحاجـة والفقـر والمسـكنة، وامتلأت كتب التاريخ بحكايات عن حفلات الزواج والختان التي تنفق فيهـا الأموال بمئات الألوف، بل بالملايين من الدنانير والدراهم أحيانًا، ووجدنا من



الخلفاء (كالمأمون) من يدفع في مهر زوجته بوران ألف حصاة من الياقوت ويوقد شموع العنبر في كل واحدة مائتا رطل، ويبسط لها الفرش المنسوجة بالذهب، المكللة بالياقوت، وينفق أبوها (الحسن بن سهل وزير المأمون) في أيام العرس خمسين مليوناً من الدراهم (كذا)[1] كذلك فقد ختن المقتدر خمسة من أولاده، وأقام لذلك حفلا تكلف ستمائة ألف دينار، وبنى معز الدولة داراً غرم فيها ثلاثة عشر مليونا من الدراهم، ويقال: أنفق عليها مليونين من الدنانير ثم لم يسكنها [2]، وتزوج ابن الخليفة المتقي من ابنة ناصر الدولة البويهي، فكان الصداق خمسمائة ألف درهم، والنحلة مائة ألف دينار[3]، وكان هذا الإنفاق المسرف الفاحش متسقا مع أنواع الملكيات التي تثير الدهشة والعجب، والتي نصادفها في أخبار الخلفاء والحكام وأقربائهم ورجال الطبقة العليا في المجتمع [4].

وعلى حين كان هؤلاء يعيشون هذه الحياة المترفة الناعمة كانت الكثرة من الرعية تعاني شظف العيش وقسوة الحياة وضيق ذات اليد، وكانت فريسة

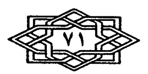
---

(١) الذهبي (شمس الدين): دول الإسلام، تحقيق أ. فهيم شلتوت ومحمد مصطفى إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤م، ج١/ ١٢٩.

(٢) ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل): البداية والنهاية ١١/ ١١٢، ٢٣٧.

(٣) مسكويه (أبو علي أحمد): تجارب الأمم، مطبعة الكردي ١٩١٥، انظر ٦/ ٣٧، وكذا البداية والنهاية ١١/ ١٦٩، ٢٨٠، ٣١٢.

(٤) انظر مثلا البداية والنهاية لابن كثير ١١/ ١٢٧، ١٢٨، ١٥٩، ١٧٥، ١٨٢، ٣٢٢، ودول الإسلام للذهبي ١٤٤، ١٥٤، ١٦٠، ١٦٤، وغيرها عند الترجمة للخلفاء والولاة وقادة الجند، وكبار التجار ونحوهم من أصحاب الأموال والمكانة في المجتمع، وانظر: الأستاذ أحمد أمين: ضحى الإسلام ط٩/ ١٩٧٧ ج١/ ١١٥، ١٢٥، ١٢٧.



لألوان الضر التي كانت تترادف عليها من أوبئة وأمراض وغلاء ومصادرة لأموال من يعرف المال طريقه إليهم لأوهن الأسباب وتقلب الأحوال، أو وقوع هذه الأموال في أيدي اللصوص الذين كان لهم بأس وقوة شديدة حاربوا بها الدولة في بعض الأحيان.

ولم يكن التغير الذي أصاب المجتمع الإسلامي في ذلك التاريخ – وخصوصا تحت حكم العباسيين – متصلا بالترف والثورة وحدهما، بل إن التغير كان يشمل الحياة الاجتماعية بصفة عامة، وليس أدل على ذلك من المصير الذي لاقاه الخليفة المهتدي (ت ٢٥٦هـ) حينما حاول أن يعود بالمسلمين – في عهده- إلى قريب مما كان عليه الصدر الأول، وأن يحملهم على منهج الحياة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وآل بيته والخلفاء الراشدين، "فَحرَّم الشراب ونهى عن القيان، وقلل من اللباس والفرش والمطعم والمشرب، وأخرج آنية الذهب والفضة من خزائن الخلفاء، فَكُسرت وضُربت دنانير ودراهم... وكان يتهجد الليل، ويطيل الصلاة ويلبس جبة من شعر"، فماذا كانت النتيجة؟ لقد "ثقلت وطأته على العامة والخاصة... فاستطالوا خلافته، وسئموا أيامه، وعملوا الحيلة عليه حتى قتلوه، وعنفوه على ما قصد إليه من الإصلاح، **وأنكروا عليه ذلك، لاختلاف الزمان**"[١].

وكانت هذه الظروف كلها تدفع بالكثيرين إلى أن يطرقوا باب الزهد، وإن اختلفت بينهم الأسباب، فبعضهم اختار الزهد اضطرارًا؛ لأنهم لم يستطيعوا الوصول إلى الغنى، أو لأنهم وصلوا إليه ثم حدث لهم ما أزاله

---

(١) المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين): مروج الذهب بهامش الكامل لابن الأثير ٩/ ٢١٧، ٢٢٠، وانظر: البداية والنهاية ١١/ ٢٢، ٢٣.

عنهم بالمصادرة ونحوها، فرضوا بما هم فيه وتزهدوا [1]، ولعل هؤلاء قد أقنعوا أنفسهم بالقولة المشهورة: إذا لم يكن ما تريد فأرد ما يكون، وبعضهم اختار الزهد تدينًا وكراهية للشهوات، وهربًا من الحرام، وإيثارًا للآخرة، وطلبا لمرضاة الله تعالى، وفي ذلك يقول قائلهم: الدنيا عندنا على ثلاث منازل: حلال، وحرام، وشبهات، فحلالها حساب، وحرامها عقاب، وشبهاتها عتاب، فخذ من الدنيا ما لابد لك منه، ويقول غيره: "لو زهد أحد في زماننا هذا (أواخر القرن الثاني الهجري) حتى يكون كأبي ذر وأبي الدرداء في الزهد ما سميناه زاهدًا. قيل: ولم؟ قال: لأن الزهد عندنا إنما يكون في الحلال المحض، والحلالُ المحضُ لا يُعرف اليوم"[2].

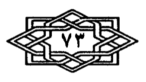
وهكذا كان الزهد رد فعل مضادًا للانحراف عن حياة الصدر الأول، ومحاولة للتشبه بالسابقين فيما كانوا عليه من الزهد والورع. ونحن نجد لدى ابن خلدون شيئًا قريبا من هذا المعنى في حديثه عن نشأة التصوف، حيث يقول: "وأصل هذه الطريقة: العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عامًا في الصحابة والسلف، فلما فشا (شاع) الإقبال على الدنيا في القرن الثاني، وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختُصَّ المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة" [3].

---

(1) انظر: أحمد أمين، ضحى الإسلام 1/ 132، 133، وظهر الإسلام، النهضة المصرية ط5/ 1977م. ج2/ 10، 57، وآدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر 1941، ج2/ 64- 67.

(2) قوت القلوب 2/ 599.

(3) مقدمة ابن خلدون 439.



ويعد شيوع الزهد – هنا– أمرًا طبيعيا، فهو – من جهة– يتصل بنموذج سابق يحاول أهل التقى والصلاح أن يسيروا على منواله، وهو – من جهة ثانية– يعد رفضًا للاندماج في تلك الحياة البعيدة عن هذا النموذج المثالي. ويكاد يكون هذا السلوك أمرًا مصاحبًا للترف والتنعم والغنى الذي تصل إليه بعض المجتمعات في بعض الأحيان، فإذا لم يكن هذا التنعم والغنى متوافقا مع القيم الأخلاقية النبيلة، فإن أصحاب القلوب النبيلة والمشاعر المرهفة يرفضونه ويبتعدون عنه، ويجدون في الاستعلاء عليه نوعًا من السكينة والرضا [1].

ومما سبق يتضح لنا أن ظاهرة الزهد كانت ثمرة لاجتماع تلك العوامل: دينية وسياسية واجتماعية.

● وتجدر الإشارة هنا إلى أن الزهد لم يكن غاية في ذاته، وإنما هو وسيلة لغاية أخرى، ينبغي أن تصاحبه، فهو سبيل إلى التحقق بمجموعة من القيم النبيلة التي تصاحبه أو تترتب عليه؛ لأنه طريق إلى البعد عن الحرام، وسبيل إلى الورع الذي يُلْزِمُ الإنسان بالبعد عن الشهوات، ولكي يتحقق له ذلك يجب على الإنسان أن يراقب الله تعالى، في حركاته وسكناته، وأن يحاسب نفسه فيما يحصل عليه من الرزق خشية أن يتسلل الحرام إلى رزقه دون علمه، أو أن يتصرف في المال بما لا يرضي ربَّه، وهكذا، ولا يكتفي الزهاد بهذه الجوانب، بل إنهم يرون في الزهد طريقًا إلى العبادة والطاعة؛ لأن الزاهد لا يكتفي بمجرد العزوف عن الدنيا وشهواتها، بل يتخذ ذلك منطلقا للاستعداد للحياة الباقية، ويشير إلى ذلك أحد الصوفية قائلا: "من زهد في الدنيا واقتصر فقد استعجل الراحة، بل ينبغي أن يشتغل

(١) د. جعفر (محمد كمال): التصوف طريقا وتجربة ومذهبا، ص ٢٠، والعقيدة والشريعة في الإسلام. مرجع سابق ١٤٦، ١٤٧.

بالآخرة"[1]، وعرفه بعضهم بأنه الزهد فيما سوى الله تعالى وترك الاشتغال بغيره [2]، فإذا كفاه الزهد مؤونة الدنيا فليس أمامه إلا الإقبال على العبادة والطاعة، والزاهدُ يجد في القرآن والحديث ما يرضي به ربه، وما يشغل به نفسه، فأمامه الذكر لله، والتفكر في آلائه والتلاوة لكتابه، وأمامه التسبيح والاستغفار والقنوت وسهر الليل، وصوم النهار، وأمامه - كذلك تلك - النماذج العليا التي يتكرر الحديث عنها في القرآن، كقوله تعالى: ﴿ أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٦٢، ٦٣].

وقوله: ﴿ التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [التوبة: ١١٢]، وقوله: ﴿ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴾[الأحزاب: ٣٥].

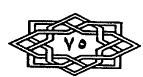
ومثل هذه الآيات في القرآن الكريم كثير، وهي تتحدث عن أوصاف وعبادات كانت أمام أعين الزهاد، وقد وجدت تطبيقاتها في حياة الصحابة ومن تبعهم بإحسان، وأطلق على هؤلاء الزهاد في تلك الفترة تسميات متعددة كالعباد، والنساك، والفقراء، والقراء، وهم أهل القرآن أو العلماء، كما يقول ابن الجوزي [3].

---

(١) الغزالي (أبو حامد): إحياء علوم الدين، ٤/ ٢٣٨.

(٢) القشيري (أبو القاسم عبد الكريم): الرسالة القشيرية ١/ ١٩٥.

(٣) تلبيس إبليس ص ١٦١.



التحول من الزهد إلى التصوف:

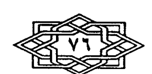
ومِن قَلْب هذه الطائفة، ومن بين هؤلاء الزهاد بدأ الزهد يشهد تطورًا جديدًا انتقل به إلى تسمية جديدة، هي التصوف، وإلى طائفة جديدة هي الصوفية. ويرتبط هذا التطور ببعض الملامح أو المظاهر الخارجية والداخلية: فمن الملامح الخارجية – التي ترجع إلى أوائل القرن الثاني أو منتصفه –أن هؤلاء الزهاد آثروا أن يلبسوا الصوف؛ لأنه شعار التواضع، وزِي الصالحين، ورمز التَّقشف والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها. وبدأ هذا الزى يميزهم عن غيرهم، ومن ثم بدأ الصوفية يجتمعون: بعضهم إلى بعض، وأخذ يتميز من بينهم من يصلحون لكي يكونوا قادة أو مواجهين أو شيوخًا، وقد اجتمع في هؤلاء من الصفات والخصائص ما يجعلهم جديرين بأن يكون لهم الصدارة بين إخوانهم، وكان من أهم ما يميز هؤلاء أنهم كانوا ذوى علم بمقتضيات السلوك إلى الله تعالى، ثم كانوا قادرين على تأمل واستبطان تجربتهم الزوحية، وملاحظة ما تقتضيه من مقدمات، وما تتكون منه من عناصر، وما تحتاج إليه من شروط، وما يمكن أن يعترضها من عوائق، وما تفضي إليه من نتائج، كما كان لهؤلاء – كذلك- المقدرة على وصف هذه التجربة وتحليلها وتفسيرها، والحديث عنها.

● ومن الأمثلة الدالة على ذلك ما نجده في وصف إبراهيم بن أدهم (١٦١هـ) لبعض مقتضيات السلوك إلى الله، حتى يصل الآخذ بها إلى درجة أهل الصلاح، يقول: "اعلم أنك لا تنال درجة الصالحين، حتى تَجُوَز ستَّ عقبات:

أولاها : أن تغلق باب النعمة، وتفتح باب الشدة.

والثانية : أن تغلق باب العز، وتفتح باب الذل.

والثالثة : أن تغلق باب الراحة، وتفتح باب الجهد.



والرابعة : أن تغلق باب النوم وتفتح باب السهر.

والخامسة : أن تغلق باب الغنى، وتفتح باب الفقر.

والسادسة : أن تغلق باب الأمل، وتفتح باب الاستعداد للموت"(١).

وإذا كان ابن أدهم يتحدث عن بعض مقتضيات المجاهدة، ومتطلبات الطاعة والعبادة، فالخرّاز يتحدث عن المقامات التي يترقى فيها سالك الطريق إلى الله تعالى، وهي تمثل منازل يقطعها السالك منزلا منزلا، أو مدارج يرقى فيها درجة درجة، وهو لا ينتقل من إحداها إلى الأخرى إلا بعد أن تتمكن الأولى من نفسه، فتكون له خلقا راسخًا، وصفة مستقرة، ثم ترد على نفسه واردات من الدرجة التي فوقها، فتزيده شوقا إليها، فيجتهد في التحقق بها، ثم في الانتقال إلى ما بعدها، في حركة مستمرة تصل بصاحبها إلى منازل الولاية والقرب والعرفان. وقد سئل الخراز عن أوائل الطريق إلى الله تعالى، فقال: التوبة، وذكر شرائطها، ثم يُنقل العابد من مقام التوبة إلى مقام الخوف، ومن مقام الخوف إلى مقام الرجاء، ومن مقام الرجاء إلى مقام الصالحين، ومن مقام الصالحين إلى مقام المريدين، ثم إلى مقام المطيعين، ثم إلى مقام المحبين، ثم إلى مقام المشتاقين، ثم إلى مقام الأولياء، ثم إلى مقام المقربين، وذكر لكل مقام عشر شرائط، "إذا عاناها، وأحكمها، وحلت القلوب هذه المحلة أدمنت النظر في النعمة، فانفردت النفوس بالذكر، وجالت الأرواح في ملكوت عز الله، بخالص العلم به، فتكون واردة على حياض المعرفة، إليه صادرة، ولبابه قارعة، وإليه في محبته ناظرة" (٢).

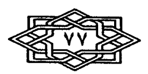
• وقد يتحدث أحد هؤلاء عن مقام كمقام الزهد، فيفرق بين زهد المحبين، وزهد الخائفين، وزهد الورعين وزهد المتوكلين (٣).

---

(١) طبقات السلمي ٣٨، والقشيرية ١/ ٥٣.

(٢) انظر حلية الأولياء ١٠/ ٢٤٨، ٢٤٩.

(٣) انظر حلية الأولياء ١٠/ ٨٤.



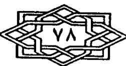
● وقد يتحدث غيره عن مقام المحبة، فيبين أنها مرتبطة بالطاعة ومؤسسة عليها، وأنها ترجع في أصلها إلى محبة الله لعباده، إذ كان هو المبتدئ بها لهم، وذلك أنه عرفهم بنفسه، ودلهم على طاعته، وتحبب إليهم، على غناه عنهم، فجعل المحبة له ودائع في قلوب محبيه، ثم ألبسهم النور الساطع في ألفاظهم، من شدة نور محبته في قلوبهم، ثم حببهم إلى ملائكته، ونشر لهم الذكر الرفيع عند خلقه ، فهو – قبل أن يخلقهم- مَدَحَهُم، وقبل أن يمدحوه شكرهم، لعلمه السابق فيهم، ثم أخرجهم إلى خليقته، وقد استأثر بقلوبهم، التي أودعها خزائن الغيوب، فهي معلقة بمواصلة المحبوب، ولا يكون هذا لهم إلا بدوام الذكر لله، وشدة الأنس به، وقطع كل شاغل يشغلهم عنه، وتذكر النعم والأيادي التي يتفضل بها عليهم [1].

● ويتحدث ذو النون عن الفطنة وأبوابها فيقول: إن لها أربعة أبواب: أولها: الخوف، ثم الرجاء، ثم المحبة، ثم الشوق، ولها أربعة مفاتيح، فالفرض مفتاح باب الخوف، والنافلة مفتاح باب الرجاء، وحب العبادة مفتاح باب المحبة، وذكر الله الدائم بالقلب واللسان مفتاح باب الشوق، وهي درجة الولاية.

ثم يقول: "واعلم أي أخي، أنه ليس بالخوف يُنَال الفرض، ولكن بالفرض ينال الخوف، ولا بالرجاء تنال النافلة، ولكن بالنافلة ينال الرجاء، كما أنه ليس بالأبواب تنال المفاتيح، ولكن بالمفاتيح تنال الأبواب، واعلم أنه

---

(١) انظر كلام المحاسبي عن المحبة في الحلية ١٠/ ٧٦، ٧٧، وانظر كذلك حديث التستري وابن سالم عن الذكر في اللمع ٢٩٠، وكلام المحاسبي عن الحزن في طبقات السلمي ٥٩، وكلام حاتم الأصم عن الصدق، حلية الأولياء ٨/ ٧٧، والخراز في الحديث عن البكاء في اللمع ٣٠٠، ٣٠١، وشقيق البلخي في الحديث عن الزهد، الحلية ٨/ ٦٦- ٦٨.



من تكامل فيه الفرض فقد تكامل فيه الخوف، ومن جاء بالنافلة فقد جاء بالرجاء، ومن جاء بمحبة العبادة فقد وصل إلى الله، ومن شغل قلبه ولسانه بالذكر قذف الله في قلبه نور الاشتياق إليه، وهذا سر الملكوت. فاعْلَمْه واحفظه"[1].

ويطول بنا الحديث، وتكثر النماذج[2] الدالة على هذا التحول من مرحلة الزهد إلى مرحلة التصوف، حيث يتبين لنا تحليل التجربة الصوفية، والغوص على تفسيرها، والوصول إلى أعماقها الباطنية، ثم الإفصاح عن جوانبها، والوصف لعناصرها، والبيان لأركانها، والتحذير من الآفات التي يمكن أن تتسرب إليها، والإشارة إلى ما يكتنفها -في كل خطوة من خطواتها- من فضل الله على أصحابها، وما يهديه إليهم من الإحسان والعطاء.

ويلاحظ أن هؤلاء لم يكونوا يرجعون في هذا الوصف لتجاربهم إلى كلام السابقين، بل كان حديثهم عنها نابعًا من تجربتهم الذاتية، ومن معاناتهم الروحية، فالتجربة تمدهم بعلم خاص، ومعرفة شخصية ذاتية، وكان بعض هؤلاء يحس أحيانا أنه مضطر إلى الإفصاح عن تلك المعرفة، وأنه عاجز عن كتمان ما يمتلئ به قلبه من المشاعر أو الأحاسيس أو الخواطر أو المعاني، فكأنه – عندئذ – يحس بما يشبه "الوجد الفني" أو الامتلاء الشعوري الذي يحس به الفنانون أو الشعراء، ولذلك كان هؤلاء يجدون راحة في التعبير عما تجيش به صدورهم، وفي هذا يقول الحكيم الترمذي "ما صنفت حرفا عن تدبير، ولا لينسب إلى شيء منه، ولكن كان إذا اشتد عليَّ وقتي أتسلى به"[3]، وبدأ هؤلاء يسجلون خواطرهم، ويصفون تجاربهم، ويتحدثون

---

(١) حلية الأولياء ٩/ ٣٧٨، ٣٧٨.

(٢) انظر الهامش الأسبق، والنماذج المذكورة به.

(٣) القشيرية ١/ ١٢٧.

عن أذواقهم ومواجيدهم، وبدأت تظهر بعض الرسائل التي تتحدث عن تلك التجربة الروحية، بل بدأ بعض هؤلاء يجلسون للحديث بين الصوفية أو للحديث عن التصوف بالمساجد [1]، وكان من أولهم يحيى بن معاذ الرازي (ت ٢٥٨هـ) وأبو حمزة البغدادي؟ الذي تكلم ببغداد قبل أن يتكلم بمسجد المدينة، وكان الإمام أحمد بن حنبل يوقره ويعترف له بالفضل، فإذا جرى في مجلسه شيء من كلام القوم كان يقول له: "ما تقول فيها يا صوفي"[2].

● وترتب على ظهور هؤلاء الأعلام بين الصوفية أن وجدت "نواة" لما عرف فيما بعد **بالطرق الصوفية**، حيث تجمَّع حول كل واحد منهم عدد من المريدين الذين ينتفعون بعلمه، ويستمعون إلى كلامه، ويأخذون بتوجيهاته، وانتسبت تلك التجمعات إلى **الشيوخ** أحيانا، فرأينا السهلية نسبة إلى سهل التستري، والمحاسبية نسبة إلى الحارث المحاسبي، والطيفورية، نسبة إلى أبي يزيد البسطامي، والجنيدية نسبة إلى الجنيد بن محمد البغدادي وهكذا [3].

وكل هؤلاء من أعلام التصوف في القرن الثالث الهجري. وأصبح من المألوف أن نجد في تراجم هؤلاء عبارات توضح مكانة كل منهم وأستاذيته كأن يقال: وله طريقة معروفة، أو أن يقال: وله تلاميذ ينتسبون إليه [4]، وربما تميزت تلك التجمعات بأسماء **البلاد** التي تظهر فيها، وكان أفراد هذه التجمعات يلتقون بعضهم ببعض، وتجري بينهم المحاورات والمقارنات أحياناً، ومن ذلك مثلا أن مشايخ بغداد اجتمعوا عند أبي حفص النيسابوري

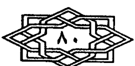
---

(١) انظر: قوت القلوب ١/ ٣٨٨.

(٢) السلمي (أبو عبد الرحمن) طبقات الصوفية، ص٢٩٥.

(٣) انظر كشف المحجوب ٢/ ٤٠٣، وما بعدها.

(٤) انظر مثلا: طبقات السلمي ٤٧، ١٤٦، ١٤٧، ٢٨٠، ٤٤٨، ٤٨٠.



(ت: ٢٧٠هـ) وسألوه عن الفتوَّة، فقال: تكلموا أنتم، فإن لكم العبارة واللسان، فقال الجنيد: (الذي يوصف بأنه سيد الطائفة ت: ٢٩٧هـ): الفتوة إسقاط الرؤية، وترك النسبة، فقال أبو حفص: ما أحسن ما قلت، ولكن الفتوة عندي أداء الإنصاف، وترك مطالبة الانتصاف، فقال الجنيد: قوموا يا أصحابنا، فقد زاد أبو حفص على آدم وذريته [١]، ومن هذا الباب قول إبراهيم بن أدهم لشقيق ابن إبراهيم حين قدم عليه من خراسان: كيف تركت الفقراء من أصحابك؟ فقال: تركتهم: إن أُعطوا شكروا، وإن مُنِعوا صبروا، فقال إبراهيم: هكذا تركت كلاب بلخ عندنا، فقال له شقيق: وكيف الفقراء عندك يا أبا إسحاق؟ قال: إن مُنعوا شكروا، وإن أُعطوا آثروا، فقبّل رأسه، وقال: صدقت يا أستاذ [٢]. ولما دخل الواسطيُّ نيسابور سأل أصحاب أبي عثمان الحيري: بماذا يأمركم شيخكم؟ فقالوا: كان يأمرنا بالتزام الطاعات ورؤية التقصير فيها، فقال: أمركم بالمجوسية المحضة، هلا أمركم بالغيبة عنها برؤية منشئها ومجريها [٣].

وقال الجنيد: أُعطِيَ أهل بغداد الشطح والعبارة، وأهل خراسان القلب والسخاء [٤].

وكان على هؤلاء الشيوخ أن يوضحوا وصاياهم لأتباعهم، وأن يحددوا قواعد السلوك وآدابه لهم، وقد اكتفى بعضهم بالتعليم الشفهي، ولذلك لم يكتب

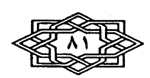
---

(١) انظر طبقات السلمي ١١٧، ١١٨.

(٢) قوت القلوب ٢/ ٤٠٤، وانظر حلية الأولياء ٨/ ٣٧، ٣٨.

(٣) القشيري (١/ ١٩١، ١٩٢،) وانظر التعرف ٩٩، وانظر: تعليق ابن القيم على هذا القول في المدارج ٢/ ٤٤٧.

(٤) سير أعلام النبلاء ١٤/ ٦٩.



كتبا، بل كان يقول: كتبي أصحابي[1]، وقام بعضهم بكتابة الكتب والرسائل، واشتهر بذلك عدد من كبار الصوفية في القرن الثالث الهجري وما بعده، ومن هؤلاء المحاسبيُ وسهل التستري، والجنيد بن محمد والحكيم الترمذي وأبو طالب المكي وأمثالهم. وكان من أهم الدوافع إلى التأليف في التصوف بيان عقائد الصوفية وشرح طريقتهم، ثم الرد على المنحرفين من أدعياء التصوف، ويبرز هذا الهدف في مقدمة كثير من الكتب الصوفية كالتعرف للكلاباذي، واللمع للطوسي والرسالة للقشيري، وكان من أهم أهدافهم كذلك مواجهة الهجوم الذي تعرض له الصوفية منذ أن أصبحوا طائفة متميزة في زيها وفي منهجها، وقد اجتهد هؤلاء في توضيح أسس الطريق الصوفي، وتحديد عناصره، ودفع الشبهات عنه، ولم تخل بعض مؤلفاتهم من بيان آراء الصوفية في علوم الطوائف الأخرى التي كانت معاصرة لهم، وكانت تتوجه بنقدها لهم، وتوجيه الملاحظات إليهم، ومن هؤلاء بعض الفقهاء، والمفسرين وعلماء الكلام وأمثالهم.

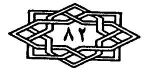
● ويذكر ابن تيمية أن التصوف ظهر –أول ما ظهر– في البصرة، التي كان فيها من المبالغة في الزهد والعبادة والخوف، ونحو ذلك ما لم يكن في سائر أهل الأمصار، ولهذا كان يقال: فقه كُوفِيٌّ وعبادة بَصْرِيَّة [2].

ثم جاء التصوف امتدادًا وتطورا لهذا الاتجاه القائم على الزهد والعبادة، وانتشر في سائر البلاد الإسلامية، ووجدت طرقه ومدارسه في شتى أقطار العالم الإسلامي: في مصر والشام والعراق وخراسان، والمغرب والأندلس، وغيرها من البلاد.

---

(١) انظر د/ محمد كمال أبو جعفر: من التراث الصوفي، سهل بن عبد الله التستري، دار المعارف ط١/ ١٩٧٤م، ص ٢٦.

(٢) انظر: ابن تيمية الصوفية والفقراء، ضمن مجموع الفتاوى ١١/ ٦، ٧.



على أنه ينبغي أن يكون معلومًا أن من الصعب تحديد فواصل زمنية بين حركتي الزهد والتصوف في الإسلام، إذ التطورات الفكرية لا تخضع بطبيعتها للتحديد الزمني الصارم (١)، ومع ذلك يمكن القول بأن بدايات هذا التحول بدأت في الظهور والتراكم حول منتصف القرن الثاني الهجري، وقد كان بعض المؤرخين للتصوف، من الصوفية وغيرهم، أكثر تحوطًا فقالوا: إن ذلك تم واشتهر قبل سنة مائتين للهجرة (٢).

وإذا كان الزهد هو العامل الأكبر في التمهيد للتصوف وفي ظهوره فإنه لا يصلح وحده -على الرغم من أهميته- لتفسير ظهور التصوف في البيئة الإسلامية، بل يضاف إليه أسباب وعوامل أخرى من بينها:

٢ -العامل الثقافي:

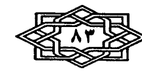
ويقصد بهذا العامل ما كان للتخصص في مجال العلوم الإسلامية من أثر في نشأة التصوف، بوصفه ظاهرة روحية، ثم بوصفه علمًا مختصًا بدراسة هذه الظاهرة، فقد كانت العلوم الإسلامية التى كانت تتكامل - بالتدريج - تندرج - في أول الأمر - تحت اسم، الفقه في الدين، وهو الذي جاءت الإشارة إليه في مثل قوله تعالى: ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ [التوبة: ١٢٢]، وفي مثل قوله صلى الله عليه وسلم" من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين" (٣)، وقد عرف الفقه -عندئذ- بأنه "معرفة النفس ما

---

(١) انظر مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٩٥.

(٢) انظر القشيرية ١/ ٤٩، ٥٠، وانظر مقدمة ابن خلدون، طبعة الشعب ٣٣٩.

(٣) صحيح البخاري، كتاب العلم، باب من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين ١/ ٢٥، ٢٦، وصحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب: لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق ٤/ ٥٨٢، ومسند أحمد ١/ ٣٠٦، ومواطن أخرى.



لها وما عليها"(١)، وهو بهذا التحديد -يشمل كل ما يجب على المكلف معرفته من العقائد والأعمال والأحكام والأخلاق، ثم العمل بما تستلزمه هذه المعرفة من الخشية لله ومراقبته، والاستعداد للقائه بالطاعة والعبادة، وقد كان الفقه مستعملا بهذا المعنى الشامل في عصر الصحابة والتابعين. ومما يدل على ذلك قول الحسن البصري (١١٠هـ) :إنما الفقيه الزاهد في الدنيا، البصير بدينه، المداوم على عبادة ربه عز وجل" (٢)، ثم هو "الراغب في الآخرة، الورع، الكافُّ نَفْسَهُ عن أعراض المسلمين، العفيف عن أموالهم، الناصح لجماعتهم" (٣).

ثم تغير – بعد ذلك – نطاق العلم وميدانه فأصبح معناه: العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية"(٤)، أو هو "معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة"(٥)، وتخصص الفقه -بذلك- في الأحكام الشرعية، وأصبح للعقائد علم خاص بها، وهو الذي سمي بالفقه الأكبر أو علم الكلام أو علم أصول الدين، وسري التخصص إلى سائر العلوم، فأصبح لكل منها مجال خاص، كعلم أصول الفقه والتفسير والحديث ونحوها، وبقي بعد ذلك مجال الأخلاق وتزكية النفوس، وهي لا تدخل -بالأصالة- في مجال هذه العلوم السابقة التي يختص كل منها بشريحة من الظواهر العلمية التي يتميز بها عن غيره، ويستند إليها في تسويغ وجوده، فهي لا تدخل في نطاق علم الفقه بالمعنى الذي آل إليه، ولا في علم

---

(١) الكليات لأبي البقاء الكفوي، تحقيق د/ عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة بيروت ط٢/ ١٩٣٣، ص ٦٩٠، ٦٩١.

(٢) حلية الأولياء ٢/ ١٤٧.

(٣) إحياء علوم الدين ١/ ٤٩.

(٤) الكليات ص ٦٩٠.

(٥) مقدمة ابن خلدون ص ٤١٠، وانظر: إحياء علوم الدين ١/ ٤٨، ٤٩.



الكلام أو أصول الفقه وهكذا، ومن ثم أصبحت الحاجة ماسة إلى وجود علم يختص بدراسة الأخلاق، ويعني بتطهير النفوس وتزكيتها. ويظهر هذا المعنى واضحًا في كلام ابن خلدون الذي يذكر أن أصل علم التصوف هو" أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبار الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها: العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الحياة الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة" . وهذا هو المطلوب من الخلق جميعا، كما يدل عليه النظر في النصوص الشرعية، وكان الالتزام بذلك عامًا في الصحابة والسلف كما يقول ابن خلدون، فهم أهل زهد وطاعة وعبادة وأخلاق "فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة"[1].

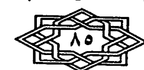
ومعنى ذلك – فيما يرى ابن خلدون– أن الصوفية كانوا– فيما دعوا إليه من زهد، وما حرصوا عليه من طاعة وعبادة– ينفردون بمواصلة ما كان عليه الصحابة والسلف رضوان الله عليهم، بعد أن انشغل كثير من الناس بالدنيا، واطمأنوا إليها.

ولما اختص هؤلاء بمذهب الزهد، والانفراد عن الخلق، والإقبال على العبادة وقع لهم نوع من العلم، الذي اختصوا به عن غيرهم، وهو علم المواجيد والأذواق، التي هي ثمرة الطاعة التي خصصوا أنفسهم لها، ثم هي ثمرة محاسبة النفس، والنظر في خفايا نوازعها، ودقائق أخلاقها "فظهر أن أصل طريقتهم كلها: محاسبة النفس على الأفعال والتروك، والكلام في هذه الأذواق والمواجيد التي تحصل عن المجاهدات، ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم، واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم"[2].

---

(١) مقدمة ابن خلدون ٤٣٩.

(٢) السابق ٤٣١، ٤٤٠، وانظر كذلك : الموافقات لأبى إسحاق الشاطبى، بعناية الشيخ عبد الله دراز، المطبعة التجارية – مصر – ٢٣٨/٤، ٢٣٩.



وكان هذا العلم مختصًا بالصوفية لا يشاركهم فيه غيرهم من أصحاب العلوم التي ظهرت بين المسلمين، وبهذا صار علم الشريعة على صنفين: صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا وهو علم الأحكام، وصنف مخصوص بالصوفية وهو العلم الذي يتحدث عن مجاهدة النفس، والكلام في الأذواق والمواجيد، وكيفية الترقي فيها من ذوق إلى ذوق، مع شرح الاصطلاحات التي تدور بينهم [1].

"فلما كتبت العلوم ودونت، وألف الفقهاء في الفقه وأصوله، والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من هذه الطريقة في طريقهم، وصار علم التصوف في الملَّة علمًا مدونًا بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط" [2].

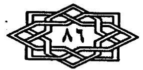
●● ويمكن القول – زيادة على ما قاله ابن خلدون– إن الذين ألفوا في علم التصوف، لم يقتصروا على وصف المجاهدات، والمواجيد، وشرح المصطلحات، بل إنهم قد مدوا نطاق اهتمامهم إلى دوائر العلوم الأخرى، فنظروا إليها، وإلى مسائلها من خلال منهجهم وطريقتهم، ومن خلال أذواقهم ومواجيدهم، فجاءت نظراتهم إليها واجتهاداتهم فيها من نمط مختلف عن نظرة أصحابها أنفسهم إليها، فقد عالجوا بعض مسائل **الفقه** على نحو يختلف عما نجده لدى الفقهاء، وعالجوا بعض مسائل **التفسير والكلام** على نحو لا نجده لدى هؤلاء، ولعل ذلك يتضح بذكر بعض الأمثلة.

فالفقهاء – على سبيل المثال – عندما يتحدثون عن الوضوء أو الصلاة، يعنون بذكر الشروط والأركان والفرائض والسنن التى ينبغى مراعاتها فيهما، ثم يُعْنَوْن بما ينتقض به كل منهما، فإذا تحدث الصوفية عنهما تحدثوا عن الآداب والأسرار المتعلقة بهما، وما ينبغي أن يستحضره القلب عند أدائهما،

---

(١) انظر: السابق ٤٤٠.

(٢) مقدمة ابن خلدون ٤٤٠.



بحيث يكون الوضوء طهارة للظاهر والباطن، وتكون الصلاة معراجًا روحيًا يرتقي بصاحبه إلى مقام القرب من الله، والأنس به، والحضور الصادق بين يديه، ويظهر ذلك في مثل كلام حاتم الأصم (٢٣٧هـ) عندما سئل: كيف تصلي؟ فقال: حين يدخل الوقت أتوضأ وضوءًا ظاهريًا، وآخر باطنيًا: الظاهري بالماء، والباطني بالتوبة، ثم أدخل المسجد، وأجعل المسجد الحرام شاهدي، وأضع مقام إبراهيم بين عيني، وأرى أن الجنة عن يميني، والنار عن يساري، والصراط تحت قدمي، وملك الموت خلفي، وعندئذي أُكَبِّر بتعظيم، وأقوم بحرمة، وأقرأ بهيبة، وأسجد بتضرع، وأركع بتواضع، وأجلس بحلم ووقار، وأُسلِّم بالشكر"[1].

ولا يقتصر الأمر على الوضوء والصلاة، بل إنه يمتد ليشمل أسرار الطهارة والعبادات جميعًا، وقد عني الصوفية بهذا الجانب في الحديث عن العبادات عناية بالغة، وكانوا هم الذين وضعوا الأساس لهذا التوجه في النظر إليها، وظهر ذلك لدى كثير منهم، كالطوسي في اللمع، والحكيم الترمذي في أكثر من كتاب ورسالة، وأبي طالب المكي في قوت القلوب، والغزالي في إحياء علوم الدين، ومحيي الدين ابن عربي في الفتوحات المكية، وهذا النمط من النظر إلى العبادات، لا يوجد عند الفقهاء بما هم فقهاء، بل إنه – إذا وجد لدى بعضهم- فإنما هو بتأثير الصوفية فيهم، أو هو أثر لانتسابهم إلى الصوفية.

– وقد انشغل علماء الكلام من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم بما سمي بمشكلة خلق القرآن، وانقسموا إلى طوائف، منهم من يقول بخلق القرآن بالنظر إلى ألفاظه وحروفه ولغته واشتماله على الأوامر التي تتعلق

---

(١) كشف المحجوب ٢/ ٥٤٢، ٥٤٣، وانظر حديثه عن آداب الصدقة وشروطها في حلية الأولياء ٨/ ٧٧.

بالمخلوقين، إلى أدلة أخرى [١]، ومنهم من يقول إنه كلام الله غير مخلوق، مفرقين في النظر إلى صفة الكلام بين الكلام النفسي والكلام اللفظي الدال على المعنى النفسي، فالكلام النفسي قديم دون الكلام اللفظي كما يرى الأشاعرة [٢]، وفي ضجيج الخلاف بين الفريقين، وأمثالهما ممن أدلوا بدلوهم في القضية، وهم كثيرون[٣]، تتحول المسألة إلى قضية نظرية جدلية تتصارع فيها الآراء بين إثبات ونفي، واستدلال وردّ، ويخفت- في غمرة الخلاف- ما ينبغي أن يستحضره المؤمن من توقير وهيبة وإجلال لكلام الله تعالى، وما جاء في القرآن من أمر ونهي، وحلال وحرام، وحديث عن الله تعالى وأسمائه الحسنى وملائكته وكتبه ورسله، واليوم الآخر، وتُختَزل المسألة إلى قضية خلافية ليس فيها منتصر.

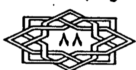
فإذا ذهبنا إلى الصوفية وجدناهم لا يشغلون أنفسهم بهذه القضية التي لا تخلو من افتعال، بل إنهم ينظرون - بدلا من ذلك - إلى آداب التلاوة، واستخلاص أسرارها واستحضار عظمة الله صاحب هذا القرآن، "فإذا كان العبد مُلْقيًا السمع بين يدي سميعه، مصغيًا إلى سر كلامه، شهيد القلب لمعاني صفات شهيده، ناظرًا إلى قدرته، تاركًا لمعقوله ومعهود علمه، متبرئًا من

---

(١) انظر مثلا: شرح الأصول الخمسة، وهو من تعليق الإمام الزيدي أحمد بن الحسين ابن أبي هاشم على كتاب الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، وهو بتحقيق د/ عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة ط٢/ ١٩٨٨م، ص ٥٢٧، ٥٤٩.

(٢) انظر مثلا: الملل والنحل للشهرستاني، بهامش الفصل لابن حزم، المطبعة الأدبية ٣١٧هـ جـ ١/ ١٢٣.

(٣) يقول علي بن علي بن أبي العز الحنفي في كتابه: شرح العقيدة الطحاوية، طبع المكتب الإسلامي بيروت ط ٦/ ١٤٠٠هـ، إن الناس افترقوا في مسألة الكلام على تسعة أقوال، انظر صفحة ١٧٩ وما بعدها.



حوله وقوته معظمًا للمتكلم، واقفا على حضوره، مفتقرًا إلــى الفهــم بحــال مستقيم، وقلب سليم، وصفاء يقين، وقوة علم وتمكين –سمع فصل الخطاب، وشهد علم غيب الجواب"[1].

ثم عليه أن يتلو القرآن "على معاني الكلام، وعلى شهادة وصف المتكلم: الوعيد منه بالتحزين، والوعد بالتشــويق، والــوعظ بــالتخويف، والإنــذار بالتشديد، والتفسير بالترقيق، والتبشير بــالتوفيق"[2]، ووجــدناهم يتكلمــون عن مقامات الناس في التلاوة، والحجــب التــي تمنــع النــاس مــن فهــم القرآن، وضرورة أن يشهد العبد أنه مقصود بجميع القرآن من فاتحته إلــى خاتمته [3].

ويذكر أبو طالب المكي قول بعض العلماء في تلاوته للقرآن: "كنت أقرأ القرآن، فلا أجد له حلاوة، حتى تلوته كأني أسمعه من الرســول صــلى الله عليه وسلم، ثم رُفِعْتُ إلى مقام فوقه فكنت أتلوه كأني أسمعه من جبريل عليه السلام يلقيه على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم جاد الله بمنزلة أخرى، فأنا الآن أسمعه من المتكلم –عز من قائل– فعندها وجدت له نعيمًا ولــذَّة لا أصبر عنها"[4].

وبهذا تكون التلاوة طاعة وحضورًا، وتقديسًا وتوقيرًا، وفهمًا وعلمًــا، وتخلقًا بأخلاق القرآن، وعلى المؤمن –إذن– أن يجعل القرآن "هــو علمــه

---

(١) قوت القلوب ١/ ٩٧.

(٢) السابق ١/ ٩٩.

(٣) السابق ١/ ٩٦، ١٠٠، ١٠٢.

(٤) السابق ١/ ١٠٥، وانظر اللمع ١١٤.

وعمله، وذكره، ودعاءه وهَمَّه وشُغْلَه، فعنه يسأل، وعليه يثاب، ومقامه منه، وذِكْره فيه..."[1].

ولا شك أن الجو الروحي الذي يصدر عنه هذا الكلام يختلف اختلافًا واضحًا عن جو الجدل والخلاف الذي يظهر في كلام المتكلمين عن قضية خلق القرآن.

● وينشغل المتكلمون – مثلاً– بإثبات وجود الله تعالى، وهم يسلكون– لإثبات ذلك – طريقًا طويلاً يبدأ بإثبات حدوث العالم، ثم الانتقال من ذلك إلى إثبات وجود الخالق، جل جلاله؛ لأن العالم حادث، وكل حادث يحتاج إلى محدث[2].

وهذا – عند أهل العلم واليقين من الصوفية – أمر يقيني لا يحتاج إلى برهنة أو إثبات، بل هو أمر فطري مغروس في النفس الإنسانية التي لا تجد سكينتها وطمأنينتها وراحتها إلا مع الإقرار به، والاعتقاد له، ولذلك قالوا: "كيف يطلب الدليل على من هو دليل على كل شيء"[3].

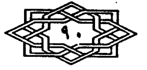
وهكذا نجد المشتغل بعلم الكلام "يفني زمانه في تقرير حدوث العالم، وإثبات وجود الصانع، وذلك أمر مفروغ منه عند السالك الصادق صاحب اليقين. فالذي يطلبه هذا بالاستدلال –الذي هو عرضة للشبه والأسئلة والإيرادات التي لا نهاية لها– هو كشف ويقين للسالك، فترى المتكلم يبحث في الزمان والمكان والأعراض والأكوان، وهمته مقصورة عليها، لا يعدوها

---

(1) السابق 1/ 106، وانظر اللمع 105، وما بعدها إلى 129، وإحياء علوم الدين 1/ 356– 337 إلى مصادر أخرى.

(2) انظر مثلاً : كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق د/ محمد يوسف موسى، والأستاذ/ على عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي 1950م، ص17 وما بعدها .

(3) انظر: مدارج السالكين 2/ 347.



ليصل منها إلى المكوّن وعبوديته، والسالك قد جاوزها إلى جمع القلب على المكوّن وعبوديته بمقتضى أسمائه وصفاته، لا يلتفت إلى غيره، ولا يشتغل قلبه بسواه"(١)، وهكذا (٢).

● ويتضح مما سبق أن الصوفية قد حاولوا أن يسدوا هذا الفراغ الذي لم يشغله أحد سواهم، بعد أن انقسم علم فقه الدين إلى علوم كثيرة، ذات تخصصات مستقلة، ومن ثم عني الصوفية بمكارم الأخلاق، ومعالي الأحوال، وفضائل الأعمال، والمقامات العالية في الدين، وكان مما شغلوا به أنفسهم البحث عن حقائق التوبة وصفاتها، ودقائق الورع، وطبقات المتوكلين، ومقامات الراضين، ودرجات الصابرين، وكذلك في باب الخشية والخضوع والمحبة والخوف والرجاء والشوق والمشاهدة، والإنابة والطمأنينة، ثم لهم مع ذلك تخصص بمعرفة الحرص والأمل، ومعرفة النفس وخواطرها، ودقائق الرياء والشهوة الخفية (٣).

---

(١) السابق ٢/ ٣٤٨، ٣٤٩، وقد نقلنا النص -على طوله- لأهميته ووضوحه من جهة، ثم لأنه يأتي- تعبيرًا عن رأي الصوفية- على لسان أحد كبار العلماء من ذوي الاتجاه السلفي، وهو ابن قيم الجوزية.

(٢) بل إن بعض الصوفية قد طبّق المنهج الصوفي في النظر إلى مسائل العلم حتى على مسائل علم النحو، فالنحو لا يقتصر على تصويب الألفاظ والالتزام بقواعد اللغة، بل إنه يمتد ليصبح علم نحو القلوب، وفي هذا النحو الصوفي تأخذ المصطلحات دلالات صوفية، فالرفع والنصب والخفض والجزم، وهي علامات الإعراب يصبح لها معانٍ أخرى " فرفْعُ القلوب قد يكون بأن ترفع قلبك عن الدنيا، وهو نعت الزهاد، وقد يكون بأن ترفع قلبك عن الشهوات والمنى، وهو نعت العباد، وأصحاب الأوراد والاجتهاد ... وأما نصب القلوب فيكون بانتصاب البدن على بساط الوفاق، ثم بانتصاب القلب في محل الشهود بحسن الإطراق، ثم بانتصاب السِّرِّ بوصف الانفراد... وأما خفض القلوب فيكون باستشعار الخجل، واستدامة الوجل، وإيثار الخمول، وملازمة الخشوع ... إلخ، انظر : نحو القلوب الكبير، لأبي القاسم القشيرى، تحقيق وشرح ودراسة: د.إبراهيم بسيوني، ود. أحمد علم الدين الجندي - القاهرة ١٩٩٤م، ص٤١، ٤٢ وما بعدها .

(٣) انظر اللمع ٣١، ٣٢.

وهم يختلفون مع غيرهم من أهل العلوم الأخرى لأن "كل الخلق قعدوا على الرسوم، وقعدت هذه الطائفة على الحقائق، وطالب الخلق أنفسهم بظواهر الشرع، وطالب هؤلاء أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق"(١).

٣ -العامل النفسي:

ويقصد به أن النفس الإنسانية -بحسب طبيعتها الروحية- لا تكاد تخلو من نزوع وميل إلى التصوف وتوجُّه إليه، ولربما يضعف هذا النزوع أو يفتر أحيانا، ويحدث ذلك لأسباب عديدة، تصرف الروح عن هذا الميل الأصيل في طبيعتها، ولكنه يظل كامنا فيها، ينتظر اللحظة المناسبة لبروزه.

يقول هنري برجسون: "إذا كان كلام متصوف كبير، أو أحد من يُحاكونه يَلْقَى في نفس أحدنا هذا الصدى، أفليس معنى ذلك أن فينا شخصية صوفية غافية تنتظر من يوقظها من سباتها؟"(٢).

وليست النفوس على درجة واحدة من الاستجابة لهذا الصدى، فبعضها أقل استجابة له، وبعضها أكثر استجابة، وهي تحس مع هذه الاستجابة القوية راحة وطمأنينة وأمنًا، وتحس في الإعراض عنها لوعة، وقلقا، وظمأ، ولذلك تتجه إلى تلبية هذه الأشواق الكامنة فيها، وتتخطى في سبيل ذلك كل العقبات، حتى كأنها تخضع لقوة قاهرة آسرة لا تجد إلى مقاومتها سبيلاً، وهم لا يحسون لذلك غضاضة ولا ألمًا؛ لاعتقادهم أن ذلك يؤدي إلى اكتمال وجودهم، وطمأنينة نفوسهم، وجلاء بصيرتهم، ويمكن تقريب هذه الحالة النفسية التي تهيمن على هؤلاء بتلك الحالات التي يخضع لها الشعراء والفنانون والعباقرة في لحظات إلهامهم ووجدهم.

---

(١) القشيرية ١/ ١١٦، ١١٧، ولعل هذا الكلام لا يخلو من مبالغة في نظر الصوفية إلى علومهم، ولكنه يبين رأي الصوفية في منهجهم وما طالبوا به أنفسهم، ويستطيع غيرهم أن يحاكمهم إلى ما ألزموا به أنفسهم ليرى: هل أفلحوا أو أخفقوا.

(٢) منبعا الأخلاق والدين ص ١٠٨.

وقد يحس صاحب الميل إلى التصوف أنه يتصل بمصدر وجوده، أو بأصل وجوده، وأنه حدث له -لبعض الأسباب- أنه قد ابتعد عنه، دون رغبة منه، فإذا تيقظت مشاعره أحس هذا الشوق الغامر إلى تحقيق الاتصال به، وتحس النفس المتدينة بهذا الشعور أكثر من غيرها؛ لأن التدين العميق يربطها بالله تعالى ربطا وثيقا؛ فالتديّن والإيمان كلاهما أثر من آثار الفطرة التي أودعها الله فيها، فهي تؤمن بالله وتحبه وتشتاق إليه، ويتقبل الإسلام هذا الشعور ويقويه ويقومه حتى لا ينحرف بصاحبه عن الحق، أو ينجرف به إلى الخطأ أو الهوى، ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ ﴾ [البقرة: ١٦٥] ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ﴾[المائدة: ٥٤].

ويعبر ابن القيم عن ذلك بعبارات بليغة صادقة فيقول: "في القلب شعث لا يلمه إلا الإقبال على الله، وفيه وحشة لا يزيلها إلا الأنس بالله، وفيه حزن لا يذهبه إلا السرور بمعرفته وصدق معاملته، وفيه قلق لا يسكنه إلا الاجتماع عليه، والفرار إليه، وفيه نيران حسرات لا يطفئها إلا الرضا بأمره ونهيه وقضائه، ومعانقة الصبر على ذلك إلى وقت لقائه، وفيه فاقة لا يسدها إلا محبته والإنابة إليه، ودوام ذكره وصدق الإخلاص له، ولو أُعطِيَ الدنيا وما فيها لم تُسَدَّ تلك الفاقةُ أبدًا"[١].

ويعبر عن هذا المعنى تعبيرًا رمزيًا شعريًا: جلال الدين الرومي في حديثه عن الناي الذي يبكي ويشكو من ألم الفراق، ويكشف بهذا البكاء عن حنينه الدائم إلى الاقتراب والاتصال بأصل وجوده، حتى تسكن لوعته، وتزول شكواه، لأن كل من يبقى بعيدًا عن أصله لا يزال يروم أيام

---

(١) مدارج السالكين، ٣/١٦٤ (الفقى)

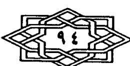
وصله، وهو يتحرك بالعشق والشوق إلى تحقيق هذا الوصال، فهو الذي يسمو بالجسد الترابي حتى يصل إلى الأفلاك، بل إنه يحرك حتى الجبال "أيها العاشق، لقد حل العشق بروح طور سيناء، فثمل الطور، وخر موسى صعقا"[1].

وأمثال هؤلاء ممن يزداد لديهم هذا الميل الروحي، وتتأصل جذوره في نفوسهم موجودون دائمًا، وقد وُجِدوا في كل حضارة، وظهروا في رحاب كل دين، بل إنهم ظهروا -أحيانا- دون أي ارتباط بدين، كما هو الحال في التصوف البوذي الهندي، وقد ظهرت بوادر لهذا الميل الزائد إلى الزهد والتبتل والاستغراق في العبادة، والمبالغة فيها إلى شيء من الغلو لدى بعض الصحابة في عصر النبي – صلى الله عليه وسلم- فقد "جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي – صلى الله عليه وسلم – يسألون عن عبادة النبي – صلى الله عليه وسلم- فلما أُخبروا بها، كأنهم تقالوها، فقالوا: وأين نحن من النبي – صلى الله عليه وسلم- قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر؟ قال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليل أبدًا، وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال آخر: أنا أعتزل النساء، فلا أتزوج أبدًا، فجاء رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فقال: "أنتم الذين قلتم كذا وكذا، أما والله إني لأخشاكم لله، وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني"[2].

---

(١) انظر: مثنوي جلال الدين الرومي، ترجمة د/ إبراهيم الدسوقي شتا، طبع المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٧م، ج ١/ ٣٥- ٣٧، وفصول في التصوف ٧، ٨. وثمل الطور أي: سكر من نشوة التجلي.

(٢) صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح ٦/ ١١٥، وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم، إذن هي الاعتدال والقصد دون غلو أو إسراف، حتى في العبادة، وهذا من فضل الله ورحمته بعباده.



● وإذا كان التدين يزكي هذا الميل في بعض النفوس فإن اتجاه الحياة الاجتماعية إلى الإسراف والتبذير والترف، والانحراف عن سبيل الهدى قد يدفع بعض النفوس إلى التصوف، كما دفعهم إلى الزهد، ويكون ذلك سبيلا إلى الاحتفاظ بطهارة النفس ونقائها، وهؤلاء لا يستجيبون لضغوط الظواهر الاجتماعية الطاغية، ولا يخضعون لها ولكنهم يواجهونها ويرفضونها. وقد وقع ذلك في عصور كثيرة، حتى وجدنا من دارسي التصوف من يرى أن التصوف يزدهر في عصور التدهور الروحى للحضارات، عندما يكون التركيز فيها على الجوانب المادية، دون الجوانب الروحية، وعندئذ يلجأ أصحاب العقول المرهفة والمشاعر النبيلة إلى التصوف، الذي يجدون في رحابه السكينة والطمأنينة والهدوء [1].

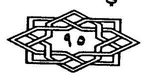
وهكذا يكون للعامل النفسي -الذي تقويه عوامل مختلفة- أثر في الاتجاه إلى التصوف، وقد ظهر هذا لدى المسلمين كما ظهر لدى غيرهم، وأسهم مع الزهد والحاجة الثقافية في وجود التصوف لدى المسلمين.

● ويمكن القول إذن بأن التصوف نشأ نشأة طبيعية داخل البيئة الإسلامية نتيجة لأسباب موجودة داخل هذه البيئة، وأنه كان من الممكن أن ينشأ حتى لو لم يتصل المسلمون بثقافات أجنبية أو بأنواع أخرى من التصوف، وقد كان أعلام هذا التصوف حريصين على توضيح أن تصوفهم ينتسب إلى الكتاب والسنة، وقد كرروا ذلك في مناسبات كثيرة، وألحوا عليه في مواطن متعددة، ليتقرر ذلك في نفوس أتباعهم، وها هو ذا الجنيد يقول: مذهبنا مقيد بأصول الكتاب والسنة [2]، ويقول: الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر الرسول صلى الله عليه وسلم واتبع سنته ولزم

---

(١) انظر: التصوف تجربة وطريقا ومذهبا ص ٢٩، وانظر الصفحات التالية لها في مناقشة هذا الرأي.

(٢) القشيرية ١/ ١٠٧، وطبقات السلمي ١٥٩.



طريقته، وعندما سئل أحدهم عن البدعة قال: التعدي في الأحكام، والتهاون بالسنن واتباع الآراء والأهواء، وترك الاقتداء والاتباع [1]، فإذا وقع في قلب واحد منهم إلهام أو فكرة فإنه لا يقبلها كما يقول الداراني إلا بشاهدي عدل: هما الكتاب والسنة [2]، ولو ذهبنا نستقصي أقوالهم حول هذه الفكرة لطال بنا القول، مما يدل على رسوخ هذه العقيدة لديهم، ويبين أن هذا الإعلان المتكرر من شيوخ الصوفية ليس أمرًا عارضًا، ولا موقفًا مؤقتًا، بل هو موقف ثابت راسخ يصل التصوف – عندهم- بأصول راسخة مستقاة من الكتاب والسنة، ومن أحوال الصحابة الذين وجد الصوفية في أقوالهم وأحوالهم بعد الرسول -صلى الله عليه وسلم- دعائم لطريقتهم، ونماذج مثلى للاقتداء بها وخصوصًا لدى الخلفاء الراشدين وغيرهم من كبار الصحابة كأبي ذر الغفاري وسلمان الفارسي وحذيفة بن اليمان، وصهيب الرومي، وأبي الدرداء، والبراء بن عازب، وأهل الصُّفَّة وغيرهم، ولذلك نجد بعض كتب الصوفية والمؤرخين تبدأ بالترجمة لهؤلاء الأعلام ككتاب الحلية لأبي نعيم الأصبهاني وصفة الصفوة لابن الجوزى والطبقات الكبرى للشعراني، ونجد بعضها – مثل كتاب اللمع للسراج - يخصهم بحديث مطول يذكر فيه ما تحقق لهم من الأحوال التي تعلق بها أهل الصفوة من هذه الأمة، وهو يختم هذا الحديث بقوله: "وما منهم أحد إلا وله تخصص في معان من هذا النوع الذي ذكرناه، والمؤمنون مندوبون إلى التعلق بمثل هذه الأفعال، والتخلق بأخلاقهم فيما أتوا به من أنواع الطاعات، ونطقوا به من أنواع الحكم"[3].

ويمكن أن يطلق على هذا النوع من التصوف؛ **التصوف السني** أو التصوف المنتسب إلى السنة -أي التصوف القائم على متابعة القرآن والسنة – والاستمداد منهما، والوقوف عند حدودهما، وضبط السلوك

---

(١) طبقات السلمي ١٢٢.

(٢) السابق ٧٨.

(٣) الطوسي (أبو نصر السراج): اللمع، وانظر حديثه عن الصحابة من ١٦٦- ١٩٣.



والخواطر والمعارف بميزانهما. وما دام أصحاب هذا التصوف قد أعلنوا انتسابهم إلى الشرع فيجب أن نحاكمهم إلى ما انتسبوا إليه؛ لأنه هو المعيار الذي ارتضوه، فما وافق الشرعَ من قولهم أو فعلهم قبلناه، وما خالفه رفضناه وتركناه، وقد كان أحد شيوخ التصوف يقول ذلك صراحة فالشيخ أبو الحسن الشاذلي(٦٥٦هـ) يقول لأحد المريدين: "إذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف، وقل لنفسك: إن الله تعالى قد ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة ولم يضمنها لي في جانب الكشف ولا الإلهام ولا المشاهدة"، ويعلق الشعراني على ذلك بقوله: "إنهم أجمعوا على أنه لا ينبغي العمل بالكشف ولا الإلهام ولا المشاهدة إلا بعد عرضه على الكتاب والسنة"[1].

● ونحن نؤكد على هذا المعيار في حديثنا عن هذا النوع من التصوف لأنه قد وجد لدى المسلمين نوع آخر من التصوف يختلف عما تحدثنا عنه ويمكن تسميته تسامحًا **بالتصوف الأجنبي أو الفلسفي**، ويقصد به ذلك التصوف الذي يتناول أفكارًا أو موضوعات ذات شبه بما نجده في بعض أنظمة التصوف الموجودة خارج البيئة الإسلامية كالتصوف الهندي أو المسيحي أو تصوف الأفلاطونية المحدثة.

وقد وُجِد هذا النوع الثاني من التصوف لدى المسلمين لأسباب متعددة يمكن إجمالها في أن بعض الصوفية قد أتيحت لهم فرصة الاتصال أو التعرف على أنواع أجنبية من التصوف، وكان ذلك يرجع – أحيانًا – إلى الترجمة من الثقافات الأخرى وقد كانت سببًا في معرفة المسلمين بتراث غيرهم من الأمم، كما كان يرجع في بعض الأحيان إلى اتصال المسلمين بعد الفتوح الإسلامية بكثير من الشعوب التي كان لها قدم راسخة في التصوف، كالهند وفارس، وربما كان بعض الصوفية من أصول ترجع إلى

---

(١) الشعراني (عبد الوهاب): لواقح الأنوار في طبقات الأخيار المشهورة باسم طبقات الشعراني طبعة صبيح ٢/ ٤، والعصمة هنا بمعنى الحفظ والتوفيق.



هذه الشعوب، وليس ببعيد أن يكون للأقليات الدينية -غير الإسلامية - أثر في هذا الصدد، ترتب على الاتصال برهبان النصارى أو أحبار اليهود خاصة ممن عرفوا بينهم بتأويل النصوص الدينية كالقَبَّالة وأمثالهم، وأثمر الاتصال بهذه المصادر الأجنبية ثمرته فوجدنا من بين من ينتسبون إلى التصوف من يتحدثون عن الفناء أو الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود أو إسقاط العبادة عن أهل الولاية ونحو ذلك من الموضوعات التي ليس من السهل إرجاعها إلى أصول إسلامية وإن كان من السهل إرجاعها إلى مصادرها الأجنبية [1].

• وقد أدى وجود هذا النوع من التصوف لدى المسلمين إلى الإضرار بمفهوم التصوف في عمومه، والنظر إليه على أنه - في جملته- ليس إلا أثرًا من آثار التصوف الأجنبي، ولذلك وُصِفَ - لدى بعض دارسي التصوف أو عند خصومه - بأنه بدعة أو رهبانية، مع أن أقطاب التصوف السني وقفوا لتلك النظريات الأجنبية بالمرصاد، وردوا على أصحابها وبينوا ما فيها من مخالفة للشريعة، كما قاموا بتوضيح عقائدهم وبيان الأصول الشرعية التي تقوم عليها طريقتهم، ولذلك وجدنا كثيرًا من مؤلفات الصوفية تبدأ أو تعنى ببيان عقائد الصوفية فيما يتعلق بالله وصفاته والنبوة وخصائصها ومكانتها، ويتضح ذلك مثلاً في كتاب التعرف واللمع وقوت القلوب والرسالة القشيرية وما جرى مجراها من مؤلفات الصوفية كالإحياء وعوارف المعارف ولطائف المنن والحِكَم لابن عطاء الله السكندري، وغيرها، ولكن ذلك لم يكن مانعًا من اتخاذ مواقف متفاوتة إزاء هذا التصوف من المسلمين ومن غيرهم من الدارسين، وهذا ما سنخصص له فقرة مستقلة فيما بعد إن شاء الله.



(١) انظر هنا -مثلا- في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ١٠٤.

الفصل الثاني

نظرة عامة إلى تاريخ
التصوف عند المسلمين

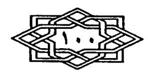
نظرة عامة إلى تاريخ التصوف

تمهيد:

ولدت بذرة التصوف- بعد عصر الصحابة- منذ أواخر القرن الأول في البصرة، وأخذت تنتشر في مختلف الأمصار والأقطار الإسلامية، في صورة الزهد الموروث عن السلف مضمخا بروح عاطفية حارة؛ ثم نمـا وازدهـر وشاع وانتشر، وأصبح تيارا روحيًا تربويا ينتظم الشيوخ والمريدين، ويتخذ الرُّبُطَ والخوانق، ويصدر النظريات والأفكار، واتخذ عندئذ اسـم التصـوف عنوانا على صيغته الجديدة، وصار "الصوفية" طائفة أو فئة من المسـلمين، تتميز عن المتكلمين والمحدثين والفقهاء، وتدون مثلهم مبادئهـا وتاريخهـا، وتشارك في الفكر والحياة العامة الإسلامية.

ثم انتقل التصوف نقلة جديدة، من تيار روحي إلى حركة فكرية وفنيـة واجتماعية واسعة، وإن لم تغفل منطلقاتها الروحية، وزادت بذلك مشـاركتها في الفكر الإسلامي والحياة العامة، واتخذ مظهرًا مركبًا فـي التعبيـر عـن نفسها: فنيًا في صورة الشعر والأدب الصوفيين، وفكريا فيما أنتجه من فكر روحي تربوي كان امتدادًا لتراثها الأصيل، وفكر فلسفي يتخذ طابعًا روحيًـا يعده البعض تأثرًا بفكر دخيل، واجتماعيا في هيئة طرق صـوفية منظمـة، بالغة التأثير على جمهور العوام وكثير من العلماء والمفكرين. ثـم أصـاب الحياة الإسلامية العامة- وخاصة في جوانبها الثقافيـة والحضـارية- مـن ركود. إلى أن هب في صحوة جديدة واضحة خلال العصر الحديث.

ولعلنا الآن إن تعرفناه- في الفصل السابق- لقبا أو مصطلحا عاما يعبر عن لون من ألوان الفكر وعن تجربة روحية متميزة بسماتها وخصائصـها، وأهدافها ووسائلها، وجوهرها وحقيقتها- لعلنا الآن أكثرًا استعدادا لأن نتتبعه



في التاريخ، من خلال نظرة عامة على معالمه الرئيسية، وتطوراته الكبرى، دون الدخول في التفاصيل، أو إغراق في تتبع الأحداث والأشخاص؛ أملا في أن نكون فكرة عامة عن مسار الظاهرة الصوفية في التاريخ الإسلامي. وفي هذا الصدد، ومع التحفظ الواجب، يمكن للمرء أن يميز في تـاريخ الحركـة الصوفية مراحل خمسا، سنتناولها بالبحث في إيجاز شـديد، علـى النحـو التالي:

المبحث الأول: عن المرحلة الأولى- مرحلة الزهد والنشأة.

المبحث الثاني: عن المرحلة الثانية- مرحلة النضج والتربية.

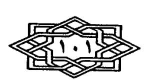
المبحث الثالث: عن المرحلة الثالثة- مرحلة الازدهار الفكري والعلمي.

المبحث الرابع: عن المرحلة الرابعة- مرحلة الفتور والتقليد.

وعن المرحلة الخامسة- مرحلة النهضة الحديثة.

وغني عن الذكر أن هذه الفترات ليست منفصلة بـأي حـال، وليسـت متمايزة فيما بينها بشكل حاسم، وإن كان الطابع الغالب على كل منها متفاوتا نوعا ما، مما يسوغ اعتبارها عصورًا أو مراحل مختلفة، ولكن هناك بالطبع عناصر مشتركة بينها جميعًا، كما أنا نستطيع أن نلمح في كل فترة بادرة أو إرهاصا بفكرة أو روح جديدة لا تلبث أن تصير هي الطابع الغالب في الفترة التالية. وتلك طبيعة التاريخ الفكري لأية أمة من الأمم.

ⵙⵙⵙⵙⵙ



المبحث الأول

مرحلة الزهد والنشأة[1]

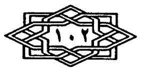
(من أول ق ٢ هـ إلى منتصف ٣ ق هـ)

١- ولدت البذرة الأولى لهذه الحركة الممتدة عبر القرون إلى يوم الناس هذا، في البصرة كما ذكرنا من قبل، وفي الدوائر المحيطة بالحسن البصري- رضي الله عنه- وحلقته المباركة، بصفة خاصة، ثم انتشرت بعد ذلك في مختلف الأمصار. وقد اتخذت "الزهد" شعارًا بارزًا لها، الأمر الذي يكاد يجمع عليه مؤرخوها شرقيين كانوا أو غربيين.

وهي تمتد في نظرنا زمنيا منذ بداية القرن الهجري الثاني- أو أواخر الأول- حتى منتصف القرن الثالث الهجري. وليس ذلك تحكمًا من جانبنا؛ لأن الشواهد توضح أن طابعًا عامًا جديدًا قد حل محل "الزهد"؛ وهو المسلك الروحي في التربية، والتطلع نحو الكشف والمعرفة. ومن ثم فقد أطلقنا على الفترة الأولى وصف "مرحلة النشأة". وهذا ظاهر فيما أعتقد؛ فلم يقل أحد إن هناك شيئًا يسبقها، اللهم إلا هؤلاء الذين حاولوا أن يترجموا بين أئمة الصوفية لكبار أصحاب - صلى الله عليه وسلم-[2] والصواب ما يراه السراج وأمثاله: "الصحبة مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم- لها حرمة، وتخصص من شمله ذلك؛ فلا يجوز أن يعلق عليه آخر على أنه أشرف من الصحبة؛ وذلك لشرف رسول الله - صلى الله عليه وسلم- وحرمته. ألا ترى أنهم أئمة الزهاد والعباد والمتوكلين والفقراء والراضين والصابرين والمخبتين، وغير ذلك؟ وما نالوا جميع ما نالوا إلا ببركة الصحبة مع رسول

(١) من أول القرن الثاني الهجري إلى منتصف القرن الثالث الهجرى.

(٢) انظر مثلا أبو نعيم: حلية الأولياء.



الله – صلى الله عليه وسلم– فلما نسبوا إلى الصحبة التي هي أجل الأحوال استحال أن يُفَضَّلوا بفضيلة غير الصحبة التي هي أجلُ الأحوال"[1] نعم، إن تراث أهل الصدر الأول يمثل المنطلق والأساس الذي قام عليه كل من الزهد والتصوف، ولكنه هو الأساس لكافة الاتجاهات الأخرى فقهية ونصية وعقلية بالقدر نفسه. ولقد كان الزهد موجودًا أيضًا في الصدر الأول، وكان شائعا بين أصحاب – صلى الله عليه وسلم– ولكنه لم يصبح ظاهرة متميزة، ودعوة لفئة معينة، ومواجهة لموجة الترف المضادة، إلا مع أوائل القرن الأول وبدايات الثاني؛ ولذا أضفنا كلمة "الزهد" في النشأة، باعتبارهما السمتين المميزتين لهذه الفترة.

٢– القضية الثانية التي تتعلق بهذه المرحلة، وتلقى الخلاف من بعض الباحثين، وخاصة في الدوائر الاستشراقية[2]، ومن بدا له أن يأخذ بأقوالهم لسبب أو لآخر[3]. هي مدى أصالة الزهد؛ فقد تشكك أكثرهم في كونه يرجع إلى الإسلام نفسه والحياة الإسلامية، والتمس له مصدرًا خارجيًا لدى الهنود أو الفرس أو الرهبان المسيحيين أو غيرهم. ولعل البادرة الأولى في ذلك هي قول إمامهم. "جولد تسيهر": "كان الإسلام في أول أمره تسوده فكرة اطراح العالم والزهد فيه، وذلك في نفس الوقت الذي غلبت عليه فكرة التوكل والشعور بالخضوع المطلق... فقد ظل ينهي عن الاقتصار على التماس طيبات الحياة الدنيا: "فعند الله مغانم كثيرة"، "تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة" فنعمة الزهد التي تتخلل التعاليم المكية الأولى بقيت كعنصر مذهبي

---

(١) السراج/ اللمع ٤٢، وقارن القشيري: الرسالة ٤٣ وما بعدها حيث يبدأ تاريخه للقوم بإبراهيم بن أدهم.

(٢) انظر آراء جولد تسهير وبراون ونيكلسون وغيرهم في نيكلسون: في التصوف الإسلامي ١٣ وما بعدها، وجولد تسهير: العقيدة والشريعة في الإسلام ١٣٤ وما بعدها.

(٣) انظر مثلا هلال: التصوف ١٤ وما بعدها، الشيبي: الصلة ٣٠٧– ٣٦٥.

اعتقادي في الحالة الواقعية في المدينة... غير أن الحقائق قد شغلت أذهــان الجماعة الإسلامية الصغيرة ودفعتها إلى مسالك أخرى... بل قبل أن يغمض النبي عينيه، وعلى الأخص بعد وفاته مباشرة، تحول المبدأ السائد... إلى مبدأ آخر ففكرة "الزهد في العالم" حلت محلها فكرة "فتح العالم"... ولم يكن هــذا الفتح موجهًا نحو المثل الأعلى وحده؛ لأن كنوز المدائن ودمشق والإسكندرية لم تسمح طبيعتها بإيجاد ميول للزهد والتقشف"[١].

ويواصل هذا الرجل تشكيكه في كافة أهل الصدر الأول، ودوافع حركة الفتح ونتائجها، حتى يصل إلى التشكيك في شخص النبي – صلى الله عليــه وسلم– ومسلكه "الدنيوي" فيما يزعم، ويغمزه بحديث "حبب إليّ من دنيــاكم الطيب والنساء..."، معرضا بحديث "إن الله يحب أن يرى أثر نعمتــه علــى عبده"[٢] جاهلا– أو متجاهلا– أن المعنى في صميم القرآن ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾[٣].

ولكن الاستشراق المعاصر، على أية حال، وقد قلت فيه روح التعصب نسبيًا، وضعف فيه نفوذ فكرة التأثر والتأثير الناجمة عن ازدهار الدراســات المقارنة أوائل هذا القرن، أخذ ينظر إلى المسألة بروح مختلفة قد يعبر عنها واحد من أحدث الأعمال التي صدرت عن الحركة الاستشراقية، في منتصف السبعينيات، ونقل إلى العربية بعد ذلك بقليل:

"لقد قدمت نظريات متعددة حول أصول هذه الحركة في الإسلام: فقيــل إن أصلها من الرهبانية السريانية، أو من الأفلاطونية المحدثة، أو الزرادشتية

---

(١) جولد تسهير: العقيدة والشريعة ١٣٤-١٣٥.

(٢) انظر السابق ١٣٧- ١٤٥.

(٣) الضحى ١١، وانظر مناقشة تفصيلية لهذه القضية فيما سبق.

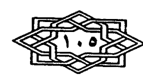
الفارسية أو الفيدانتا الهندية. لكـن أمكـن إثبـات أنـه لا يمكـن التمسـك بالافتراضات التي تذهب إلى اقتباس المسلمين التصوف عن أصول أجنبيـة، إذ أنه منذ بداية الإسلام أحس نفر من المؤمنين المتحمسين بالدافع إلى التأمل في القرآن، عن طريق المداومة على تلاوته أو "التعمق" في روحه- إذا صح هذا التعبير، فالقرآن يتضمن كما بينا آنفا عددًا من العناصر المتعلقة بالزهـد والتصوف. وبعض الآيات القرآنية تذكر الناس مرة بعـد أخـرى بـأن الله حاضر معهم، وبالخوف من الحساب، وزوال كل الأشياء الإنسانية"[1].

وهكذا يمكننا أن نطمئن إلى أصالة هذه الحركة الزهدية، التي قامت في الحقيقة على أساس وطيد من القرآن الكريم، الذي لم يؤثم الحيـاة الـدنيا أو ينهي عن المشاركة فيها، ولكنه نهى عن الركون إليها، ورفعها فوق مكانتها، والإعراض عن الآخرة افتتانا بزينتها، يقول- تعالى: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاء وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ * قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللهِ وَاللهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾[2]، ويوصـى الله نبيه – صلى الله عليه وسلم- الذي كانت حياته البسيطة الزاهدة، بشهادة التاريخ الثابت، هي المثال الذي اسـتلهمه هـؤلاء الزهـاد، ومـن بعـدهم الصوفية[3]: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ

(١) شاخت: تراث الإسلام ٣/٢٧.

(٢) آل عمران: ١٤، ١٥.

(٣) انظر السراج: اللمع ٢٨، ٧٤، والهجويري: كشف ١/٢١٤٥، ابن المبـارك: الزهـد ٨٥، ٧٥ – ٢٠٩.



وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾(١) ويؤكد للجميع: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾(٢).

لقد كان المسلمون يتلون هذه الآيات وأمثالها، ويقولون: صدقت اللهم وبلغت رسلك ونحن على ذلكم من الشاهدين، اللهم اجعلنا من شهداء الحق القائمين بالقسط ويتذكرون بجانبها حياة رسولهم الذي لم يشبع من خبز الشعير، ورهن درعه في طعام أهله. ثم تعرض لهم في الوقت نفسه صور الترف التي شاعت في الحياة الإسلامية، وخاصة بعد الأجيال الثلاثة الأولى، فيشتد ذلك عليهم، وتنازعهم نفوسهم إلى النموذج القرآني والنبوي للحياة الإسلامية، فيميلون إلى الزهد، ويعلنونه شعارا لمقاومة تلك التغيرات الزاحفة؛ فعوامل الزهد إذن ترجع إلى تطورات الحياة الإسلامية نفسها بخيرها وشرها.

٣- ربما كان الأولى بنا هنا أن نعرض لبعض السمات التي تميز هذه المرحلة عما يليها، فنقول: إنها اتسمت بالبساطة، وغلب عليها الاتجاه العملي، والزهد نفسه وأن كان أيضًا موقفًا نفسيًا، فهو يتمثل عادة في مظهر عملي؛ ولذا سادت مظاهر التقشف، والاقتداء بمسلك النبي - صلى الله عليه وسلم- وخيار صحبه، في التقلل من الدنيا،وإيثار لبس الصوف والخشن من الثياب- كما مر نقله من روايات. وغلب الاهتمام بالتراث الأخلاقي للنبي - صلى الله عليه وسلم- والسلف من الصدر الأول، يروى ويؤتسى به في هذه الدوائر، مع نزوع قليل إلى التأمل في الخشوع بدل الجوع، وفي الحب بدل

(١) الكهف: ٢٨.

(٢) العنكبوت: ٦٤.

الخوف، وفي الفناء لا مجرد الإخلاص. ولكن ذلك لم يصل إلى حد تكوين نظريات أو أفكار محددة في الحب الإلهي، أو النور المحمدي، أو ختم الولاية، أو الفناء، أو المعرفة والشهود، أو المقامات والأحوال.. أو نحو ذلك من النظريات والأفكار الروحية الدينية أو غيرها من الأفكار الفلسفية كالاتحاد والحلول والوحدة التي ظهرت في المرحلة التالية وما بعدها.

وقد يمثل طبيعة هذه المرحلة وسماتها كتابًا "الزهد" لكل من الإمامين عبد الله بن المبارك (من شيوخ المدرسة الخراسانية) وأحمد ابن حنبل (من شيوخ بغداد)، والعنوان نفسه المكرر في الكتابين ذو مغزى واضح، فنجد لدى ابن المبارك أحاديث وروايات عن السلف لا يتخللها رأى شخصي: عن العبادة، والأخلاق كالصدق والتواضع، والتقلل من الدنيا، والصدقة، وذم التنعم في الدنيا، ثم العزلة والورع والتقوى، وثواب المصيبة، والرضا بالقضاء، والموت، وكراهية البنيان، والندم على الخطيئة، وصفة الجنة والنار[1]. أما كتاب الإمام أحمد فمنهجه من حيث المادة فكلها أحاديث وروايات عن السلف، لا يتخللها رأى شخصي، ومن حيث المضمون فهي حث على التقلل من الدنيا والورع والتقوى، والصبر والرضا ككتاب ابن المبارك، وإن كانت عناوينه كلها في الزهد: زهد رسول الله – صلى الله عليه وسلم. زهد يونس عليه السلام، زهد سليمان عليه السلام، زهد أيوب– عليه السلام... زهد أبي بكر الصديق– رضي الله عنه، زهد عمر بن الخطاب– رضي الله عنه. زهد طاووس– رحمه الله تعالى، زهد عبيد بن عمير– رحمه الله تعالى[2].

وإذا عدنا إلى المقارنة بين المرحلتين فإنا نقول إن رجال هذه المرحلة

---

(١) انظر ابن المبارك، كتاب الزهد ١–٦١.

(٢) انظر ابن حنبل: كتاب الزهد و–ز.

يعنون بإحكام العبادات بينما يعني رجال المرحلة التالية بأسرارها، ويعني الأولون بالزهد والتقشف بينما يعني الآخرون بالتربية والترقي في المقامات، ويعني الأولون بالأخلاق من صبر وشكر، وحياء ووفاء، وتسليم ورضا، بينما يعني الآخرون بكيفية اكتسابها، ويعني الأولون باتباع السلف في الأحكام الاعتقادية ويعني الآخرون بالفناء والمعرفة، والكشف والشهود. ويعني الأولون بالأذكار والأدعية المروية، بينما يعني الآخرون بآثار الذكر من الإلهامات والخواطر، وبما يترتب عليه من أحوال الذاكر.

وهكذا يختلف الطابع بين المرحلتين، وما يترتب عليه من آثار تفصيلية في مجالي الفكر والعمل.

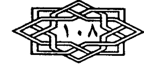
٤- أما أعلام هذه الفترة فيأتي في مقدمتهم: الحسن البصري، وهو رائد "التصوف" في مرحلته الزهدية، ومن حلقته خرجت البادرة الأولى، كما هو الحال بالنسبة إلى الاتجاهات الكلامية، المحافظة والعقلية، تلك الحلقة التي ازدانت بالعديد من الزهاد، ومن أبرزهم داود الطائي، وحبيب العجمي[١] الذي قام على الحلقة بعد موت شيخه، برغم ما يدل عليه لقبه من عدم إحسان العربية. والتصوف وإن نشأ في بيئته البصرة العربية، فقد أسهم فيه وقاد صفوفه في عديد من المراحل التالية شيوخ من غير العرب؛ فليس في صفوف المقبلين على الله مثل هذه المشاعر العنصرية التي تثيرها المنافع الدنيوية[٢].

ولعل واسطة العقد في هذه المرحلة هو عبد الله بن المبارك (ت ١٨١هـ) الذي امتاز إلى جانب زهده وورعه ونشاطه في العبادة، بالفتوة والسخاء

---

(١) انظر عنهما القشيري: الرسالة ٥٩- ٦١.

(٢) انظر بيانا واضحًا لهذه النقطة مع أمثلة وافرة عند الشيخ محمد زكي إبراهيم: أبجدية التصوف ٢١- ٢٦.



والإقبال على الجهاد، والإسهام في العديد من الغزوات، والإقامة في ثغور الإسلام دفاعًا عن الأمة[1]، وقد سبق أن ألمحنا إلى فكره وعلمه، مع شبيهه ونظيره في الزهد والدرع والعلم- وأن تأخر عنه - أحمد بن حنبل[2] (ت ٢٤١هـ) الذي رفع من قدره وذكره ثباته في المحنة. ولابن المبارك نزوع إلى قول الشعر وينسب إليه أبيات بعثها - وهو في مواطن الجهاد في سبيل الله - لصاحب له في البيت الحرام، منها:

يا عابد الحرمين لو أبصرتنا لعلمت أنك في العبادة تلعب

من كان يخضب خده بدموعه فصدورنا بدمائنا تتخضّب

وتختتم هذه الفترة- فيما نحسب بعلم بارز، وشيخ عالي القدر هو الحارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣هـ)، الذي جلى الشيخ عبد الحليم محمود حياته وفكره في رسالته عنه "بالسربُون" ونشر خلاصتها بالعربية تحت عنوان (أستاذ السائرين الحارث بن أسد المحاسبي) وهو لقب تابع فيها المناوي الصوفي المصري[3]، ولكنه يعتبر خير إرهاص بما ستكون عليه الفترة التالية، لأنه عنى بأحوال المحاسبي حَبْر الأمة في علم المعاملة[4] ونجد بين كتبه: المسائل في أعمال القلوب والجوارح، وهي تدل بأسمائها بجانب "الرعاية" أعظم كتبه على اهتمامه بوضع الأساس للطريق الصوفي- كما عرف فيما بعد. ولعل هذا هو السر فيما وقع بينه وبين الإمام أحمد من جفوة يردها البعض إلى اشتغاله بعلم الكلام، ومناقشته العقلية للشبه التي أثارها

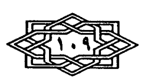
---

(١) انظر ابن المبارك: الزهد- مقدمة الأعظمي للكتاب ٣٥-٦٠.

(٢) راجع ما مر آنفا عن الكتابين.

(٣) عبد الحليم محمود: أستاذ السائرين ١٧.

(٤) السابق ١٧.



البعض[1] وعلى كلٍّ فقد تطلع المحاسبي إلى تجاوز الزهد إلى التربية الروحية والمعرفة ولعله أول من دون علوم التصوف تدوينا علميا.

ومن رجال هذه الفترة أيضًا إبراهيم بن أدهم، والفضيل بن عياض، وشقيق بن إبراهيم البلخي ويحيى بن معاذ الرازي وحمدون القصار- وهم أقطاب المدرسة الخراسانية[2] ومن قادة البغداديين ومن سائر أهل الأمطار الأخرى ذو النون المصري، والسري السقطي، وسفيان الثوري ومعروف الكرخي، وبشر الحافي، وأبو سليمان الداراني، وغيرهم كثيرون[3].

ولا يسع من يتعرض لهذه الفترة، مهما بالغ في الإيجاز- أن يغفل الإشارة إلى ما تميز به كل من رابعة العدوية أو البصرية (١٨٥هـ) وذو النون ثوبان بن إبراهيم المصري (٢٤٥هـ) وكان نوبيا ثم أقام بأخميم وساح في البلاد. وكانا يعزفان لحنا مخالفًا للسائد من الزهد والتقشف؛ لحن الحب الإلهي، الحب الذي يؤكد المتابعة والاقتداء الذين عرفا عن الزهاد ولا يضعفهما، لكنه يتجاوزهما؛ روى القشيري في الرسالة عن ذي النون: "من علامات الحب لله- عز وجل- متابعة حبيب الله -ﷺ- في أخلاقه، وأفعاله، وأوامره، وسننه[4] وتنسب إليه بعض المصادر قصيدة طويلة نسبيًا في الحب الإلهي؛ نورد بعضًا منها.

أموت وما ماتت إليك صبابتي   ولارويت من صدق حبك أوطارى

---

(١) السابق ١٤- ١٧.

(٢) انظر القشيري: الرسالة ٤٣- ٢٦٨، سبع: التصوف في مدرسة خراسان ٢٠٠ وما بعدها، وحلمي: ابن تيمية والتصوف ١٣٧ وما بعدها.

(٣) السابق.

(٤) القشيري: الرسالة ٤٥.

مناي المنى كل المنى أنت لي مني … وأنت الغني كل الغني عند إقتاري

وأنت مدى سؤلي وغاية رغبتي … وموضع آمالي ومكنون إضماري

وبين ضلوعي منك ما لا أبثه … ولم يَبْد باديه لأهل ولا جار[1]

وقد يتشكك المرء في صحة نسبة هذا الشعر إليه، لكنَّ له على أية حال أقوالاً كثيرة في المحبَّة، وربما كان الأجدر بالشك ما ينسبه إليه البعض من اشتغال الكمياء ودراسة الآثار واللغات القديمة[2] [أما رابعة، التي يصفها ماسينيون بأنها "أكبر قديسة في تاريخ هو الإسلام"، فكانت انطلاقًا من الآية الكريم ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾. في ذلك الوقت المبكر تنشد أناشيد الحب الإلهي، وتتغني بألحانه[3]، من مثل قولها:

أحبك حبين حب الهوى … وحباً لأنك أهل لذاكا

فأما الذي هو حب الهوى … فشغلي بذكرك عمن سواكا

وأما الذي أنت أهل له … فكشفك لي الحجب حتى أراكا

فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي … ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

ولقد كان كل من ذي النون ورابعة، وشخصية ثالثة هي السري السقطي (٢٥٦هـ) الذي أخذ بدوره يتطلع إلى المعرفة والمحبة[4]. مع الحارث بن أسد المحاسبي أستاذ التربية والمعاملة- كان هؤلاء جميعًا إيذانا بانتقال التصوف إلى مرحلة جديدة تزدهر فيها وتسود هذه القيم الأساسية الثلاث: التربية والمحبة والمعرفة.

---

(١) انظر القصيدة في صبح: في الأدب ٢٩٣- ٢٩٤.

(٢) السابق، والشيبي الصلة ١/٣٥٧- ٣٦٥.

(٣) انظر شاخت تراث الإسلام ٢/٢٣٥- ٢٣٦.

(٤) انظر القشيري: الرسالة ٦٧- ٦٨.

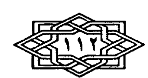
المبحث الثاني

مرحلة النضج والتربية (٢٥٠هـ - ٥٠٠هـ)

يبدو لدارس التصوف وتاريخه أن هذه الفتـــرة هـــي فتـــرة الازدهـــار والاكتمال، لحقيقة التصوف، والاستقرار والرسوخ لمنهجه وأســـلوبه، فـــي الفكر الإسلامي، وفي الحياة العامة على امتداد العالم الإسلامي. وهي فيمـــا يبدو لنا تمتد من منتصف القرن الثالث الهجري إلى آخـــر الخـــامس، بـــدءًا بالجنيد سيد الطائفة (ت ٢٩٧هـ) وختمًا بالغزالي حجة الإسلام (ت ٥٠٥هـ).

وفيما سبق أوردنا- مجال المقارنة بين هذه الفترة وسابقتها- ما تتميـــز به من سمات، ولعل أبرزها عدم الاكتفاء بالزهد ومقاومة الترف، والسعي- عن طريق الرياضة الروحية - لتحقيق المعرفة أو شهود الحقـــائق الدينيـــة، وعدم الاقتصار على تعلم العبادات وإقامتها فريضة ونافلة، بل توجيه الهمم- مع ذلك- إلى أسرار العبادات وآثارها الروحية والاجتماعية، وعدم الاكتفاء بتعداد الفضائل والكمالات الخلقية وتداول النقول المتعلقة بها؛ بل البحث أيضًا عن طرق اكتسابها عمليًا ومتطلبات ذلك الاكتساب نفسيًا وروحيا.

ويمكن أن نضيف هنا من تلك السمات المميزة أيضًـــا: غلبـــة التأمـــل والتحليل النفسي. وبدء ظهور النظريات والأفكار التربوية الروحية: كالمحبة، والولاية، والفناء، والنور المحمدي، وتعيين معالم الطريـــق الروحـــي مـــن مقامات ومنازل وما يرتبط بها من أحوال، ونحو ذلك من النظريات الروحية والتربوية. ومن ناحية أخرى، يمكن للدارس أن يلمح بوضـــوح، لا تعـــوزه الشواهد حينئذ، بوادر التأثر بالمؤثرات الأجنبية شرقية وغربيـــة ومحليـــة، الأمر الذي سيزداد حجمًا وعمقًا في المرحلة التالية. وبدء ظهـــور الشـــطح الصوفي من جهة وبذور بعض النظريات الفلسفية المتشحة بـــرداء صـــوفي

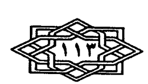


كالاتحاد والحلول من جهة أخرى وبدء ظهور المؤلفات الشاملة التي تدون تاريخ التصوف ورجاله ونظرياته مما لا نجد له نظيرًا من قبل. وصدور بواكير الشعر الصوفي الذي سيشغل الساحة فيما بعد. وظهور نواة الطرق الصوفية التي تمثل- بجانب الخوانق والأربطة التي ظهرت في المرحلة الأولى- تطورًا بالغ الأثر على الصعيد المؤسسي الذي يُضمن الاستقرار للظاهرة الصوفية وتنوعاتها التربوية، ويتيح لها التغلغل في سائر فئات المجتمع الإسلامي، على النحو الذي تحقق وبرز في المرحلة الثالثة بالفعل. وفيما يلي سنورد بعض التفاصيل المتعلقة بهذه السمات المشار إليها.

١- تبدأ هذه المرحلة وتنتهي بعَلَمين بارزين في حياة التصوف الإسلامي: وهما أبو القاسم الجنيد محمد (ت ٢٩٧ أو ٢٩٨هـ) القواريري نسبة إلى صناعة أبيه الذي كان يبيع الزجاج، وقد عرف بسيد الطائفة أي شيخ الصوفية وكبيرهم. والآخر هو محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) نسبة إلى صناعة أهله أيضًا- والذي اشتهر بلقب "حجة الإسلام" واعتبر مجدد القرن الخامس. وكلاهما كان شافعي المذهب، صوفي المشرب، سنيا متمسكا بأحكام الشرع وآدابه.

وقد استطاع الجنيد أن يكتسب المواطنة- ونعني بها مشروعية الوجود- للتصوف؛ بجهوده في بيان حقيقته ونفى الغلو عنه، وإزالة التعارض الموهوم بين الشريعة والحقيقة. وأما الثاني فحقق له الانتصار والاستقرار، وحافظ على طابعه السني المعتدل؛ بإضعافه للاتجاهات العقلية المسرفة- اعتزالية أو فلسفية- من ناحية، وبمحاربته الظافرة للاتجاهات الباطنية الغنوصية- سواء تمثلت في التشيع الغالي أو التصوف المنحرف من جهة أخرى.

أ- وعن الأول يقول القشيري، مبينا لنا سماته الشخصية، ومنهجه الصوفي: "أصله من نهاوند، ومنشؤه، ومولده بالعراق.. صحب خاله السري



(أي السقطي) والحارث المحاسبي، ومحمد بن علي القصاب. مات سنة سبع وتسعين ومائتين"[١] ثم يروى عنه بسند متصل: "... ما أخذ التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع، وترك الدنيا، وقطع المألوفات والمستحسنات... سمعت الجنيد يقول لرجل ذكر المعرفة وقال: أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر؟... فقال الجنيد: إن هذا يسرق ويزني أحسن حالاً من الذي يقول هذا؛ فإن العارفين بالله- تعالى- أخذوا الأعمال عن الله- تعالى- وإليه رجعوا فيها، ولو بقيت ألف سنة لن أنقص من عمل البر ذرة، إلا أن يحال بي دونها. وقال الجنيد: إن استطعت ألا تكون آلة بيتك إلا خزفاً، فافعل.

وقال الجنيد: الطرق كلها مسدودة على الخلق، إلا من اقتفى أثر الرسول- عليه الصلاة والسلام... وقال الجنيد: من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث، لا يقتدي به في هذا الأمر؛ لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة... وقال أبو بكر العطوي: "كنت عند الجنيد حين مات، فرأيته ختم القرآن، ثم ابتدأ من البقرة، وقرأ سبعين آية، ثم مات- رحمه الله"[٢].

بهذا المنهج الواضح، وتلك الشخصية القوية اكتسب الجنيد تعاطف العلماء والمثقفين- فضلاً عن العوام- مع التصوف، وفي الوقت نفسه ابتعد به عن الاتجاهات المتطرفة التي ذر قرنها وبدت بوادرها، ويبدو ذلك في موقفه من الحلاج، وقد كان الحلاج أحد تلامذة الجنيد، لكنه أعلن عدم رضاه عن آرائه القائلة، أو الموهمة، بالاتحاد والحلول، ورأى فيها فتنة للمسلمين، فأبعده عن حلقته، ولمكانة الجنيد "أنكرته مدرسة بغداد فسجن وحوكم"[٣]. وقد

---

(١) القشيري: الرسالة ٧٨- ٧٩.

(٢) السابق ٧٩-٨٠.

(٣) شاخت: تراث الإسلام ٢/٢٣٨- ٢٣٩.

تتلمذ الجنيد على اثنين من أكبر شيوخ المرحلة السابقة، وهما الحارث المحاسبي والسري السقطي، وكان الأخير خال الجنيد، كما كان الجنيد راوية لأخبار السري، الذي شهد تلميذه أنه أعلى منه مرتبة في الميدان الروحي[١]. لقد ورث الجنيد عن خاله روح المحبة فزواج بينه وبين السلوك المتوازن المنضبط الذي أخذه عن المحاسبي فتهيأت له الفرصة لينقل التصوف هذه النقلة من مرحلة الزهد والبساطة، إلى مرحلة النضج والتربية.

ب- أما الغزالي فقد تيسرت له نشأة علمية موفقه وتكوين فكري متين، بحيث صار عن جدارة أستاذ العقيدة في جامعة النظامية ببغداد، كما كان فقيها وأصوليا من الطراز الأول، حتى أسماه البعض "الشافعي الثاني"، فلما انضم إلى ذلك المشرب الروحي اكتملت شخصيته التي كان ينتظرها الفكر الإسلامي؛ فتوج حجة للإسلام ومجددًا للقرن الخامس الهجري، وشهد له شيوخ القوم "بالصديقية العظمى"[٢].

ويبدو أن تقدير العالم الإسلامي لهذه الشخصية كان يرجع إلى هذا التكوين المتميز الذي أهله لدوره المتميز أيضًا؛ يقول أبو الحسن الندوي، أحد كبار العلماء المعاصرين بالهند:

"كان العالم الإسلامي في القرن الخامس... في حاجة ملحة إلى شخصية قوية جديدة ترد إليه الإيمان والعقيدة، والاعتماد على مصادر الدين الأصلية، والاستقامة في الأخلاق. وتنتج الإنتاج الجديد الذي تكسد منه سوق الباطنية، وتركد ريحها. وتعرض الإسلام عرضًا عقليًا جميلاً، تدحض معه حجج الفلاسفة والباطنية، وكان لابد لهذه الشخصية أن تكون جامعة بين العلوم

---

(1) Martin Lings: What is sufisure , p. 107

(٢) القرضاوي: الإمام الغزالي ١٢- ١٣ وانظر أيضًا للمؤلف: الإمام الغزلي- المنهج.

العقلية والنقلية، لها في كل منها قدم راسخة، وباع طويلة، ونظر فذ، وتكون عقلية كبيرة تناهض فلاسفة اليونان وقادة الفكر في العالم... وتجمع إلى ذلك كله- من المواهب العلمية والكفاية العقلية- الإيمان القوي الراسخ اكتسبه هذا الرجل بدراسته وتأملاته، وإخلاصه وجهاده في سبيل الوصول إلى المعرفة واليقين، ويستطيع بكل ذلك أن ينفخ في المجتمع الإسلامي روحًا جديدة وحياة جديدة.

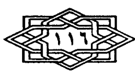
لقد رزق العالم الإسلامي- وهو في أشد حاجة وأدق ساعة- هذه الشخصية الفذة في منتصف القرن الخامس الهجري، وهي شخصية الغزالي"[1].

وهذا التقدير يشارك فيه الاستشراق المعاصر أيضًا: "يعتبر الغزالي الرجل الذي أسهم بأكبر نصيب في جعل التصوف مقبولاً لدى أصحاب السلطة في الإسلام، والقضاء على كل التشككات والظنون المسبقة حول التصوف عند علماء المسلمين المتشددين في أحكام الشريعة... لكن الغرب لم يعرفه إلا عن طريق كتابه (مقاصد الفلاسفة)؛ ولذلك لم يستطع الغرب أن يقدره حق قدره، على حين يمكن اعتبار الغزالي بالنسبة للفكر الإسلامي شبيها بالقديس توما الأكويني، مع أخذ الاختلافات بين الحالتين بعين الاعتبار. ولا شك في أن الغزالي كان واحدًا من أعظم المفكرين المسلمين؛ فقد كان متمكنا كل التمكن من علوم الدين، كما استوعب كل ما كان الناس يعرفونه في عصره عن الفلسفة اليونانية.

على أنه ربما كان أهم ما قام به الغزالي هو أنه استطاع أن يحقق ذاته؛ إذ أراد أن يكون صوفيا، لا بالقول فقط بل بالعمل.. وكان الغزالي في الوقت نفسه يحتفظ بإحساس عميق نحو الجماعة الإسلامية، وحاجاتها... والعالم

---

(١) الندوي: رجال الفكر ١٧٩- ١٨٠.



الإسلامي، في مجموعة، يشعر بعرفان لا حد له للغزالي؛ إذ يعده من أعظم مفاخرة، ويلقبه بحجة الإسلام، وحتى يومنا هذا تجد في المساجد التي تحولت إلى جامعات... رجالا مقبلين بحماس على قراءة صفحات كتاب الغزالي العظيم "إحياء علوم الدين"..[1] لقد أسهم الشيخان الكبيران في توضيح حقيقة التصوف المعتدل، ودفع والشبه عنه، وكسب التقدير له... ولا يزال تأثيرها في هذا الصدد مستمرًا حتى اليوم.

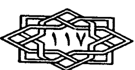
٢- لكن الدور المتميز لهذين القطبين الكبيرين، اللذين يحددان بوضوح بدء المرحلة الثانية ونهايتها، لا ينبغي أن ينسينا شخصيات أخرى كبيرة أسهمت في ذلك أيضًا، بجهودها الفكرية والعملية، من كلتا المدرستين البارزتين في تاريخ التصوف منذ المرحلة السابقة أعني المدرسة الخراسانية، والمدرسة البغدادية.

فمن رجال المدرسة الأولى هناك الشخصيات الفارهة لكل من:

أ- سهل بن عبد الله التستري (٢٨٣ أو ٢٧٣هـ)، الذي واصل اتجاه المدرسة الخراسانية في العناية بالمعرفة والمحبة، وتأثر بخاله محمد بن سوار، وألم بالتراث الصوفي المتنوع الذي انتهى إليه، لكنه حافظ على الالتزام بالشريعة والاعتدال في الطريقة، يروي عنه: "كل فعل يفعله العبد بغير اقتداء، طاعة كان أو معصية، فهو عيش النفس، وكل فعل يفعله بالاقتداء فهو عذاب على النفس. دخلت الفتنة على العامة من الرخص والتأويلات، وعلى العارفين من تأخير الحق الواجب إلى وقت آخر. من أعظم المعاصي الجهل بالجهل، والنظر إلى العامة، وسماع كلام أهل الغفلة. أصول طريقتنا سبعة: التمسك بالكتاب، والاقتداء بالسنة وأكل الحلال، وكف

---

(١) شاخت: تراث الإسلام ٢/٢٤٣- ٢٤٦.



الأذى، وتجنب المعاصي، والتوبة، وأداء الحقوق"[1] وقد عنـــي بدراســـته، وإحياء تراثه ومذهبه الصوفي، باحث من كبار المختصين بالتصـــوف هـــو المرحوم محمد كمال جعفر[2].

ب- ثم محمد بن علي بـــن الحســـن، المعـــروف بـــالحكيم الترمـــذي (ت ٣٢٠هـ)، الذي كان من أبرز الخراسانيين وخاصة في المجال الفكـــري، وفي المعرفة وما يرتبط بها من الولاية بوجه أخص. وهو أيضًا- على مـــا اتهم به- أقرب إلى الاعتدال لما تهيأ له من نشأة علمية طيبة، إذ كان أبـــوه فقيها، فأخذ عنه- وعن غيره - الفقه والآثار، وسلك طريق القـــوم وابتلـــى فصبر، على النحو الذي وصفه في كتابه "بدو الشان"، وأصدر العديـــد مـــن الكتب[3]، وكان له السبق في الحديث عن الولاية وتفصيلها ونظرية ومناهج السلوك... ولو كان هناك ما يسمى بعلم النفس في الإسلام، فإنا نزعم أنه - بعد المحاسبي - رائد هذا الاتجاه في الفكـــر الإســـلامي"[4]، وعنـــي بنقـــد الملامتية في مزيد اشتغالهم بعيوب النفس، ورأى أن منهجهم بحاجـــة إلـــى معاودة النظر فيه[5]. وبالرغم من قوله بعدم ضرورة الشيخ فقد تبعه قـــوم، وسلكوا على منهجه، عرفوا بالحكيمية، وقد ذكر طرفا من تاريخهم، وأنصف الترمذي ودافع عنه، الهجويري في كشف المحجوب[6] وقد عنى بدارسته من العلماء المعاصرين كثيرون؛ منهم السادة الزملاء حامـــد طـــاهر، ومحمـــد الجيوشي، وعبد الفتاح بركة جزاهم الله خير الجزاء.

---

(١) القشيري: الرسالة ٧٠.

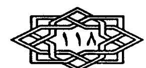
(٢) انظر مختلف أعماله وخاصة من التراث الصوفي.

(٣) انظر الجيوشي: الحكيم الترمذي ١٢-١٤.

(٤) الجيوشي: مقدمة كتاب الأكياس والمغترين للترمذي، ص ١٣ وانظر عبـــد الحلـــيم محمود: الشيخ الأمين ١٥ وما بعدها.

(٥) السابق ١٢.

(٦) انظر الهجويري: كشف ٤٤٢/٢ وما بعدها.



ج- والشخصية الثالثة في ذلك الاتجاه هي أبو عبد الله محمد بن خفيف الشيرازي، الذي أرسى قواعد التصوف في شيراز وما حولها، ونشأت على أساس من أفكاره- فيما بعد- طريقه، أو بالأحرى مدرسة صوفية، عرفت بالخفيفية، يقول الهجويري عنها وعن شيخها: "أما الخفيفيون فينتمون إلى أبي عبد الله محمد بن الخفيف، وكان من كبراء سادات هذه الطائفة، ومن أعزة الوقت... عالمًا بعلوم أهل الظاهر والباطن. وله تصانيف معروفة في فنون علم الطريقة. ومناقبه أكثر من أن يمكن إحصاؤها[1].

ومن المتأثرين به أيضًا به الطريقة الكازرونية، وما تفرغ منها كالروزبهانية[2]. وكان قد اتهم بمخالفة الشرع أيضًا، لكن سيرته- التي كتبها أحد تلاميذه- تدل على غير ذلك[3]. ويعطينا تلميذه وكاتب سيرته على بن محمد الديلمي تفاصيل عن شيخه بشأن نظرية المحبة: "هل يجوز إطلاق العشق على الله ومن الله؟... شيخنا أبو عبد الله محمد بن خفيف- رحمة الله عليه- فقد كان ينكر ذلك زمانا، حتى وقعت إليه مسألة لأبي القاسم الجنيد في العشق، ذكر فيها معنى العشق واشتقاقه وماهيته، فقال به ورجع عن إنكاره، وجوزه، وصنف فيه مسألة"[4] وهذا النص يدلنا أيضًا على تأثير المدرسة البغدادية وشيخها في رجال المدرسة الخراسانية، كما يدلنا على أن المميز للخفيفية ليس موقفها من المحبة والعشق، بل هو تعميقها لنظرية "الغيبة والحضور" كما لاحظ المؤرخ الممتاز الهجويري في ختام كلامه عن

---

(١) الهجويري: كشف ٢/٤٨٨.

(٢) انظر الشيرازي: شد الإزار ٢٢٧- ٢٣٥.

(٣) انظر الديلمي: سيرة الشيخ الكبير ٣ وما بعدها، والسلمي: طبقات ٤٦٢، أبي نعيم: الحلية ١٠/٢٨٥.

(٤) الديلمي: عطف الألف ١٠- ١١.



الخفيفية: "هذا هو معنى الغيبة والحضور أوردته مختصرًا؛ لتكون قد عرفت مسلك الخفيفية"[١].

ولا ينبغي أن يفوتنا أن مدرسة بغداد- فيما بين الشيخين الكبيرين الجنيد والغزالي قد زخرت بالكثير من رجال التصوف؛ كالشبلي (ت ٣٣٤هـ) دلف بن جحدر، تلميذ الجنيد[٢] وصاحب الحلاج وهو أبو الغيث الحسين بن منصور، نشأ بالبيضا، وساح في البلاد، وعاش وقتل في بغداد عام ٣٠٩هـ[٣]. وأحمد الغزالي شقيق الإمام أبي حامد، وهو يختلف عنه نوعا ما، وقد غطت عليه شهرة أخيه[٤]، وعثر أخيرًا على بعض مؤلفاته ونشرت[٥]. ورويم بن محمد (ت ٣٠٣هـ) صاحب سر الجنيد ومن أقرانه[٦]. وعمرو بن عثمان المكي الذي كان ينتسب إلى الجنيد، وصار من كبراء أهل الطريقة وسادتهم [٧]. ولو ذهبنا نعددهم لطال القول، فالأمر- كما يصفه شيخنا عبد الحليم محمود[٨]- أن مدرسة بغداد "هي مدرسة اتخذت من المساجد منابر لدعوتها، وجعلت من حلقاتها معاهد لتخريج الرجال، الذين تموج بهم كتب الأصول الصوفية".

---

(١) الهجويري: كشف ٤٩٢/٢.

(٢) ابن الجوزي: صفة الصفوة ٤٥٦/٢- ٤٦١ والهجويري: كشف ٢٦٧/١.

(٣) انظر الهجويري: كشف ٦٧/١- ٧٠، ٣٦١- ٣٦٥ والسلمي: طبقات ٣٠٨.

(٤) انظر اليافعي: جامع كرامات ٢٩٣/١.

(٥) انظر أحمد الغزالي: سر الأسرار ٦ وما بعدها.

(٦) انظر أبو نعيم: حلية ٢٩٦/١٠- ٣٠٢.

(٧) انظر عنه الهجويري: كشف ٣٥٠/١- ٣٥١.

(٨) في مقدمة اللمع للسراج ٦- ٧.

٣- هذا، وقد أخرجت بغداد أيضًا بعض الأفكار الصوفية الغالية أو المتطرفة، كالتي اشتهرت عن الحلاج، من قول بالحلول أو الاتحاد، ودفع ثمنها حياته، وإن كان بعض المعجبين به- فيما بعد- يدافع عنه بتأويل تلك الكلمات، ونجد البعض الآخر- كابن تيمية وإن تسامحوا مع الشيخ أبي يزيد البسطامي يشتدونَّ في الحكم عليه، ويدينونه بمخالفة الشرع وإشاعة الفتنة(١). مما كان إرهاصا بما سيصدر من أفكار غالية عن أمثال السهروردي الحلبي وابن عربي وابن سبعين وأمثالهم. وللحلاج أفكار وأشعار يتوقف عندها المرء أو يحار بين التخطئة والإعجاب:

وَاللَه ما طَلَعَت شَمسٌ وَلا غَرُبَت ... إلاّ وَحُبُّكَ مَقرونٌ بِأَنفاسي

وَلا خَلوتُ إِلى قَومٍ أُحَدِّثُهُم ... إلاّ وَأَنتَ حَديثي بَينَ جُلّاسي

وَلا ذَكَرتُكَ مَحزوناً وَلا فَرِحاً ... إلاّ وَأَنت بِقَلبي بَينَ وِسواسي

وَلا هَمَمتُ بِشُربِ الماءِ مِن عَطَشٍ ... إلاّ رَأَيتُ خَيالاً مِنكَ في الكَأسِ

ولكنه يكشف قليلاً عن طبيعة نفسه "السادية":

أُريدُكَ لا أُريدُكَ لِلثَوابِ ... وَلَكِنّي أُريدُكَ لِلعِقابِ

فَكُلُّ مَآرِبي قَد نِلتُ مِنها ... سِوى مَلذوذِ وَجدي بِالعَذابِ(٢)

ثم يقول ما يحتمل وجوها:

أَنا مَن أَهوى وَمَن أَهوى أَنا ... نَحنُ روحانِ حَلَلنا بَدَنا

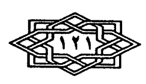
فَإِذا أَبصَرتَني أَبصَرتَهُ ... وَإِذا أَبصَرتَهُ أَبصَرتَنا(٣)

---

(١) انظر مثلا ابن تيمية: الصوفية ٣١- ٣٣.

(٢) السابق ٢٣- ٢٤.

(٣) السابق ٣١.



لكنه يسد الباب على كل تأويل، ويفتحه على تأويل واحد يكـاد يحـدد المصدر الخارجي لأفكاره كما في قوله:

سُبحانَ مَـن أظهَـرَ ناسـوتُهُ   سِـرَّ سَـنا لا هوتـهِ الثاقِـبِ

ثُـمَّ بَـدا فـي خَلقِـهِ ظـاهِراً   في صـورَةِ الآكِـلِ وَالشـارِبِ

حَتّـى لَقَـد عايَنَـهُ خَلقُـهُ   كَلَحظَـةِ الحاجِـبِ بِالحاجِـبِ[١]

فكأنه يستعجل تلذذه بالعذاب بتصريحه بالحلول أو الاتحاد، الذي يرميه به أهل بغداد. ولله في خلقه شئون.

وقصارى القول أنها أفكار وعبارات متطرفة مثيـرة، تشـي بالتـأثير الخارجي الغريب عن طبيعة الفكر الإسلامي، فضلا عن أنها لا تعبر بحـال عن حقيقة التصوف وروحه الأصيلة، فلا ينبغي اعتبارها نموذجًا أو مثـالا له[٢] كما فعل ماسينيون وغيره. وقد كان شيوخ التصوف ببغداد، أدرى بحاله عندما أبعدوه عن حلقاتهم. وعلى كل فلا ينبغي أن تكـون هـذه المسـائل التاريخية مجالا لفتنة جديدة، سواء بين الخواص أو العوام. والأمر كما يقول ابن خلدون: "إن العبارة عن المواجيد صعبة... ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك، إذا لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه. وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر في حسه ولم يملكه الحال، فمؤاخذ أيضًـا. ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر الصوفية بقتل الحلاج؛ لأنه تكلم في حضور، وهو مالك لحاله. والله أعلم"[٣].

ومن ناحية أخرى فقد خرج من بغداد خلال هذه الفترة الديوان الشعري

---

(١) السابق ٣٦.

(٢) انظر شاخت: تراث الإسلام ٢/٢٣٩.

(٣) ابن خلدون: الرسالة ٤٧٥.



الوحيد فيما نعلم، الذي اقتصر على الشعر الصوفي، وهو للحلاج، الذي لم يكتف ببعض المقطوعات في الحب والسلوك والمعرفة، كما فعل كثير من الشيوخ، وكان بهذا إرهاصًا بما ستزخر به الساحة من شعر صوفي في المرحلة التالية.

٤- على أن من الآثار الطيبة التي خلفتها هذه الفترة؛ تلك الأعمال العظيمة التي حاول أصحابها أن يدونوا فيها تاريخ التصوف، رجاله ومدارسه وأفكاره، على نحو شامل. لقد كان الشيوخ السابقون يكتفون بتربية الرجال، ويقول الواحد منهم: كتبي أصحابي، وظل هذا الاتجاه في المتأخرين كما يروى عن الشاذلي مثلا[1]. فإذا كتب الواحد منهم اكتفى بتسجيل بعض أفكاره في رسائل صغيرة، أو يكتب كتابا متوسطا في موضوع واحد، كما فعل المحاسبي، وهو رائد هذا المجال[2].

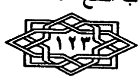
لكن هذه الفترة، وعلى أيدي رجال المدرسة الخراسانية بوجه خاص، قدمت لنا العديد من الكتب التي لا تزال مراجع أساسية عن التصوف، وبخاصة في مراحله الباكرة، حتى اليوم؛ فصدرت كتب شاملة كما أشرنا وكان زائد هذه الحركة أبو نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي، الملقب طاووس الفقراء (ت ٢٧٨) بكتابه العظيم "اللمع"، ثم تبعه آخرون من تلاميذه على الطريق نفسه: "اقتفى أثره الهجويري [ت ٤٦٥هـ]، وتتلمذ عليه أبو عبد الرحمن السلمي [ت ٤١٢هـ] صاحب الطبقات، وعلى السلمي تتلمذ عبد الكريم بن هوازن أبو القاسم القشيري [ت ٤٦٥هـ] صاحب الرسالة القشيرية.."[3].

---

(١) العقالي: أعلام الفكر ١٢.

(٢) انظر الغزالي: المنقذ ١٢٥- ١٢٦.

(٣) عبد الحليم محمود: مقدمته لكتاب اللمع ٧.



وبجانب الكتب الشاملة، استمرت حركة التأليف في أحكام الطريق ومسائله بوجه عام، كما في قوت القلوب لأبي طالب المكي الذي نسج على منواله الغزالي[1]، أو في مسألة خاصة من مسائله كرسائل القشيري مثلا[2]، وكتاب أبي سعيد الخراز (ت ٢٧٩) عن الصدق[3]، ومقدمة السلمي في التصوف[4]، وكتاب علي بن محمد الديلمي (ت أواخر القرن الرابع عن الحب الإلهي)[5]. ونحو ذلك، حتى جاء "الإحياء" في نهاية هذه الفترة جامعًا لأشتات هذه الرسائل والأبحاث، كما أشار ابن خلدون. فإذا وصفت هذه الفترة بأنها مرحلة النضج فذلك ما تدعمه الشواهد الكثيرة المتاحة، ويلاحظ أيضًا على إنتاج هذه الفترة قلة الشذوذ عن الأصل الأصيل للتصوف: وهو التعلق بالتربية الروحية ثم الكشف أو شهود الحقائق الدينية، فابن مسرة في الغرب الإسلامي والحلاج في الشرق، وقليلون فيما بين ذلك، تأثروا بالفلسفات الوافدة، وحاولوا نقل التصوف إلى ميدان هو بالفلسفة أشبه، لكنهم كانوا في هذه الفترة نشازًا غريبًا، وبدأ صوتهم يعلو وعددهم يكثر في المرحلة التالية. ومن ثم أطلقنا نحن على مرحلتنا هذه: مرحلة النضج والتربية.

٥- ومن إنجازات هذه الفترة أن ما تمتع به التصوف من نضج واكتمال، أخذ يلفت إليه أنظار العلماء والباحثين من مختلف الاتجاهات، يمينا ويسارا، إن جاز هذا التعبير.

---

(١) انظر بحث الزميل الفاضل الدكتور عبد الحميد مدكور عن المكي بمكتبة كلية دار العلوم بالقاهرة.

(٢) نشرها مجمع البحوث الإسلامية بباكستان.

(٣) نشره عبد الحليم محمود بالقاهرة سنة ١٩٧٥م.

(٤) نشرها يوسف زيدان بالقاهرة سنة ١٩٨٧م.

(٥) كتاب عطف الألف للديلمي نشر بالقاهرة عام ١٩٦٠م، وأعاد المؤلف- مع زميل مستشرق- تحقيقه وطبْعَه في نصه العربي، وترجمته الإنجليزية.

فرأينا ابن سينا على بن الحسين (ت ٤٢٨هـ) شيخ المدرسة الفلسفية ورئيسها، وهو من هو تأثرًا بالفكر الفلسفي الوافد- وخاصة الإغريقي- يؤلف آخر كتبه، "الإشارات والتنبيهات" ويتوجه بالكلام عن التصوف والعرفان، باعتباره ظاهرة بارزة في مجتمعه، في إعجاب شديد[1]. ورأينا التصوف من ناحية أخرى يتغلغل في الأوساط الحنبلية- أكثر طوائف الفكر الإسلامي محافظة وتشددًا- وذلك عن طريق الشيخ عبد الله الأنصاري الهروي (ت ٤٨١هـ) المعروف بشيخ الإسلام، الذي قاد المريدين، وألف الكتب العديدة في مختلف مسائل التصوف؛ ومن أهمها تفسيره للقرآن (كشف الأسرار وعدة الأبرار) وشرحه لكتاب (التعرف) للكلاباذي البخاري (ت ٣٨٠هـ)، وكتابه (صد ميدان) أي المقامات المائة تبدأ بالتوبة وتختم بالمحبة، ثم كتابه (منازل السائرين إلى الحق المبين) الذي شرحه الكثيرون ومنهم عبد الرازق الكاشانى[2] (ت ٧٣٠هـ) وابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) في كتابه المشهور (مدارج السالكين) الذي يجري إخراجه الآن إخراجًا علميا عن دار الكتب القومية بمصر، والذي كان له أبلغ الأثر في الدوائر الحنبلية السلفية بعد ابن القيم، ولا يزال يمارس مثل هذا التأثير على بعض تيارات الصحوة الإسلامية المعاصرة[3] .

٦- وفي هذه الفترة بدت بوادر الطرق الصوفية، التي يعتبر نضجها واكتمالها، وشيوعها وانتشارها من سمات الفترة التالية، لكن البوادر الأولى ظهرت في فترتنا هذه، وكانت تتمثل في مجموعات من المريدين تتحلق حول

(١) انظر البحث الذي كتبه عبد الحليم محمود عن هذا الجزء من الإشارات في كتابه: نشأة الفكر الفلسفي.

(٢) انظر الأفغاني: عبد الله الأنصاري الهروي ٩٩ وما بعدها.

(٣) انظر صلاح شادي : تأملات في كتاب مدارج السالكين، ص٣ وما بعدها.



شيخ مشهور، أو تفد إليه، لتتربى على يديه، دون التزام بعهد وميثاق، أو ارتباط تنظيمي، أو استمرارية لهذا المنهج الخاص في التربية عبر الأجيال التالية، أو محاولة لربط هذه الطريقة أو الأسلوب التربوي المعين بسند متصل أو "سلسلة" تربطها بشيوخ الطريقة في الماضي، وتعلو بها إلى بعض أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم- وخاصة الصديق وعلي- رضي الله عنهما. وهي السمات التي تتميز بها الطرق الصوفية بعد اكتمال نموها.

ويبدو أنها كانت تصورًا لما ظهر في المرحلة السابقة من اتجاه عراقي في التربية الروحية وآخر خراساني، كما يرى بعض الباحثين، ويبدو أيضًا أن انتشار وتعدد هذه المجموعات الحرة من السالكين بقيادة شيخ مرشد، قد أفاد من مؤسسة صوفية أخرى بدأت كما أشرنا من قبل في المرحلة الأولى على يد عبد الواحد بن زيد وهي الرباط أو "الخانكاه" التي كثرت في مرحلتنا هذه أيضًا، فقد عاد الغزالي إلى موطنه طوس لينشئ واحدة منها، وهو تطور بالغ الأهمية من ناحيتين: ناحية مؤسسية تضمن للحركة الصوفية نوعًا من الاستقرار والاستمرارية، وناحية اجتماعية تهيئ لها فرصة الذيوع والانتشار بين عوام المسلمين، عن طريق الخدمات المختلفة، وهو الأمر الذي نضج واكتمل في المرحلة الثالثة من تاريخ التصوف.

أ- فالطريقة كانت تعني عندئذ المنهج العملي الذي يوجه السالك أو المريد في مجالات الفكر والشعور والعمل، بحيث ينتهي به من خلال "المقامات"، المتوالية المتعاقبة، وما يرتبط بها من تجارب نفسية متجددة تسمى "الأحوال" إلى معرفة بعض الحقائق الإلهية.

لقد كان المعنى المفهوم أولاً من "الطريقة" هو هذا المعنى الروحي البسيط: هذا المنهج المتدرج لحياة باطنية، تعتمد الهمة الروحية للحصول على التحرر النفسي. ثم بدأت- بمرور الوقت- مجموعات المريدين تتحلق

حول شيخ مشهود له من رجال الطرق، بقصد استكمال الرياضة والتربية على يديه، من خلال مصاحبته والأخذ عنه، ولكن دون ارتباط محدد به عن طريق رابطه انتساب، أو النطق بعهد أو بيعة ملزمة[1].

ب- ثم ظهر بعد ذلك اتجاهان متميزان عرفا بالجنيدى والبسطامي، أو العراقي والخراساني، ينتميان إلى الشيخين الكبيرين: أبي القاسم الجنيد المتوفى ٢٩٧هـ/ ٩١٠م، وأبي يزيد البسطامي (٢٦٠هـ/ ٨٧٤م) اللذين اجتذبا الأنظار دون غيرهما من المعاصرين ويتمثل التباين بين "طريقتي" هذين الشيخين تبعا لما يمثله كل منهما من اعتماد على التوكل لدى الأول وعلى الملامة أو نقد الذات لدى الآخر، وعلى الصحو أو السكر، على الرجاء أو الخوف، على الطاعة أو الإلهام، على الصحبة أو على العزلة، على العبودية أو التوحد، على الاهتداء بأحكام الشرع المروية عن طريق سلاسل الرواة المعتمدين المطابقة لمستويات السلوك الإسلامي المقررة، أو الاهتداء ببركة الشيخ وفعالية روحه.

ج- يورد الهجويري في الباب الرابع من كتابه (كشف المحجوب) بابا (في الفرق بين فرقهم ومذاهبهم ومقاماتهم وحكاياتهم) ويذكر عشر فرق (لا طريق) هي:

١- **المحاسبية:** التي تهتم بمفهوم الرضا والتوكل، مع التفرقة بين الحال والمقام، وتنتمي إلى الحارث المحاسبي.

٢- **والقصارية:** وينتمون إلى أبي صالح القصار، وهي نواة الملامتية التي انتشرت فيما بعد، وتعنى باتهام النفس.

---

(١) اعتمدنا أساس في هذه الفقرة على Spermcer Triminghan في كتاب The Sufi Oeders in Islam فهو أحسن ما كتب في بابه حتى الآن بشيء من التصرف والرجوع إلى مصادر أخرى.



٣- **والطيفورية**: وتهتم بالكلام في السكر والصحو، متأثرة بما عـرف عن البسطامي شيخها مغلبة سكره على صحوه.

٤- **والجنيدية**: وتتخذ من شيخ الطائفة مثالا أو مرشدا، وتعني بالصحو والمحو، وتؤثر الاقتداء وحفظ رسوم الشرع وتنكر الغلو كالذي كـان مـن الحلاج.

٥- **والنورية**: وتركز على مفهوم الإيثار ومقتضيات الصحبة، مقتدية بأبي الحسين النوري البغدادي.

٦- **والسهلية**: وتعني كالتستري شيخها بالكلام في حقيقة النفس، وكيفية المجاهدة لها ومقاومة الهوى.

٧- **والحكيمية**: وتقتدي بالترمذي الحكيم، في تعميق مفهـوم الولايـة، ومراتبها والكرامات وإثباتها، والفرق بينها وبين معجزات الأنبياء، وعلاقـة الولي بالنبي.

٨- **والخرازية**: وتقتدي بأبي سعيد الخراز، معنية مثله بمفاهيم الفنـاء والبقاء.

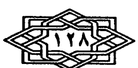
٩- **والخفيفية**: وتقفوا أثر رائدها أبي عبد الله بن خفيف فـي العنايـة بمفاهيم الغيبة والحضور، مع اهتمام بالمحبة والعشق.

١٠- ثم السيارية، أتباع الشيخ السياري، وقد عاشت واستقرت أكثر من غيرها من المجموعات السابقة، التي تتسم بالحرية والتغير وعدم الارتبـاط التنظيمي، وكانت لهم عناية بحالي الجمع والفرق بوجه خاص(١).

ويورد بعد ذلك طائفتين- هي الحادية عشرة والثانيـة عشـرة- غيـر مقبولتين من الأمة وهما المشبهة القائلون بالتجسيم لله- تعـالى- والحلوليـة

---

(١) انظر الهجويري: كشف ٤٠٣- ٥٠٠.



القائلون بحلول الله- سبحانه- أو جزء منه في الأجسام البشرية، وقد رفضتهم الأمة الإسلامية(١).

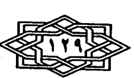
وهذه الفرق كلها لم تكن طرقا منظمة ثابتة، مرتبطة بتدرج هرمي قيادي، مستمرة على مر القرون، كما سيكون عليه الحال فيما بعد. وإنما هي مجموعات تُؤْثِر- في حُرِّيةٍ - أسلوبًا تربويا روحيا على غيره مع إمكانية الانتقال عنه، والرحلة المستمرة غالبا، والولاء العام لا التنظيمي. لقد كانت هذه المجموعات مرنة ولم تكن ثابتة في تشكيلها، ينتقل أعضاؤها بكثرة بين المشايخ، وبعضهم يكتسب رزقه بعمل يده، وبعضهم يعتمد على الصدقات، ولكن لم تلبث المؤسسات التي تؤوي أمثالهم أن أقيمت في أنحاء مختلفة، ففي العالم العربي كان العديد من تلك المنشآت ملحقًا بالثغور أي نقط حراسة الحدود، المسماة بالربط جمع رباط، ومن أشهرها رباط "عبادان" على شاطئ الخليج، الذي أسسه زاهد شهير هو عبد الواحد بن زيد (ت ١٧٧هـ) وحظى بشهرة خاصة، وتربى فيه عدد من أصحابه، ومن كبار الصوفية فيما بعد. ومثله أقيم على الثغور البيزنطية وعلى الساحل الأفريقي، وكانت هناك أماكن لإيواء المنقطعين للعبادة في جبل لكام قرب أنطاكية، وحول دمشق، وفي فلسطين، وكذا في الإسكندرية. وبجانب الرباط والخانكة وجدت أيضًا الزاوية وهي إما مسجد صغير أو غرفة يقيم بها الشيخ نفسه تتخذ مركزًا للتربية الروحية ثم صارت هذه المصطلحات ذات طابع صوفي واضح فيما بعد.

٧- ولا يسع المتعرض لتاريخ هذه الفترة أن يغفل نقطتين:

أولهما: أن نوعا من العلاقة بين الحركة الصوفية وبعض الأنظمة

---

(١) السابق من ٥٠١ إلى ٥٠٨.



والأوضاع السياسية قد بدأ خلالها، وإن كان قد بلغ أشده على يد صلاح الدين الأيوبي وخلفائه بمصر في المرحلة التالية.

ومن مظاهره هنا: ميل السلاجقة الأتراك الذين بدأوا يقبضون على زمام السلطة في المشرق الإسلامي إلى التصوف، وإعجاب المغول من بعدهم بالصوفية في صورتها الشعبية التي اشتهر بها "القلندرية" الجوالون، والرفاعية أصحاب العجائب والغرائب من الخوض في النار وابتلاع الحيات.

ومحاولة الخليفة الناصر لدين الله، قبيل سقوط بغداد على يد المغول، تطوير مفهوم "الفتوة" الصوفي واستغلاله في دعم النفوذ المتدهور للخلافة حينئذ، ولو على صعيد اجتماعي وروحي، وإن كان قد أعطى لنظام الفتوة ملامح شبه عسكرية[١].

أما الثانية: فهي أن العلاقة وثيقة بين المرحلتين الأولى والثانية، وليس الزهد ورجاله بمنفصلين عن التصوف ورجاله، بل الثاني امتداد للأول وتعميق له. وتلك حقيقة يقرها كثير من الباحثين- وإن عارض فيها البعض[٢]. فالمحاسبي من رجال المرحلة الأولى عندنا قد بدأ الحديث عن أكثر النظريات والمفاهيم المتعلقة بالطريق والمعرفة، وبدأت على يده بوادر التحول من الزهد البسيط إلى التصوف بمعناه المعروف. وعلى يد زميله السري السقطي تربى الجنيد الذي شق الطريق الجديد، وقاد موكب التحول بكل قوة وجدارة. وهذا ما تؤكده السلاسل التي تمر بالجنيد لترتفع من خلاله إلى شيوخ المرحلة الأولى: السري السقطي ومن فوقه حتى الحسن البصري،

---

(١) راجع ما مر في ص.

(٢) انظر هلال: التصوف ٣١، والتفتازاني: مدخل ١١١، ١٥٦ Martin Lings P

وربما بلغ بها بعضهم أحد الصحابة– رضوان الله عليهم[1]. وربما قيــل إن هذه السلاسل صنعت مؤخرًا أو بعضا منها، فلا يوثق بهــا تمـــام الوثــوق، فنقول: إن صلة المحاسبي بالسري ثابتة قطعًا، وهو ربيبه وراوي أخبـــاره. كما أنه يكفي إحساس المتأخرين من الصوفية بالانتماء إلى الشيوخ الأوائـــل من الزهاد، دون المتكلمين أو الفقهاء أو غيرهم من الطوائف ليقول المؤرخ بالتواصل بين المرحلتين، وأن الثانية هي امتداد للأولى.

⊙⊙⊙⊙⊙

---

(1) Martin Lings P,P. .107



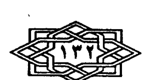
المبحث الثالث

مرحلة الازدهار الفكري والعملي

[ق٦ -٨هـ]

في خلال هذه القرون الثلاثة ازدهر التصوف، في مجاليه الفكري والعملي، وزاد انتشاره جماهيريا حتى كاد يغلب على الساحة الإسلامية، ويرجع ذلك إلى ما نسميه تجليات التصوف، ونعني به أن حقيقة التصوف المتعلقة بالمعاملة والمكاشفة، أو التربية والشهود، كانت قد نضجت تمامًا على أيدي رجال المرحلة السابقة. وكان لابد عندئذ أن تتبدي هذه الحقيقة الناضجة في مظاهر وصور وتجليات، مادامت الظروف العامة من فكرية وسياسية واجتماعية تسمح بهذا الظهور والتجلي؛ وتلك كانت حال العالم الإسلامي بوجه عام في الفترة القلقة من تاريخه، التي توسطها سقوط بغداد على يد الغزاة القادمين من الشرق، الذين لم يلبثوا- بفضل قوة الحضارة الإسلامية- أن دخلوا الفترة نفسها في الإسلام، وصاروا من جنده. وواجه العالم الإسلامي حينذاك خطرا آخر قادما من الغرب، فيما عرف بالحروب الصليبية، وخاض حروبا طويلة منهكة انتهت بانتصاره، بإسهام عظيم من مصر خاصة؛ تحت قيادة الأيوبيين والمماليك، فلم تلبث أن صارت مقرًا للخلافة العباسية المهاجرة من بغداد، في صورة رمزية معنوية، وغدت عاصمة ثقافية وسياسية للعالم الإسلامي.

ولما كان الأيوبيون- الذين جاء المماليك امتدادا لنظامهم- قد قاموا على أنقاض الحكم الفاطمي الشيعي، ووجدوا أن لا سبيل إلى مقاومة الفراغ الذي خلقه سقوط الدعوة الإسماعيلية ونظامها، إلا بتشجيع التصوف، وأن الإيلخانيين المغول الذين حكموا في بغداد اتخذوا من الصوفية موقفًا أقرب



إلى التشجيع، وهكذا كان الأتراك السلاحقة من قبلهم، وهو الموقف الذي سيغلب على القوة الصاعدة في القرون التالية، أعني الأتراك العثمانيين، الذين يعتبر دخولهم مصر والعالم العربي، ونقلهم الخلافة إلى إستانبول، إيذانا بانتهاء هذه الفترة وبداية الفترة الرابعة، فترة الفتور والتقليد في حياة التصوف.

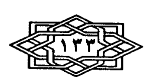
ولم تكن الظروف الثقافية بأقل مواتاة لشيوع روح التصوف ومنظماته في العالم الإسلامي حينذاك، ويرجع ذلك إلى عوامل عدة:

١- فالروح المدرسية الكلامية القائمة على الأدلة العقلية، حينئذ، أكثر من استنادها إلى الوحي، والتقاليد الجدلية بطبيعتها الجافة، ونظرتها الضيقة المتعصبة، لم تعد ترضي روح العالم الإسلامي المتطلع إلى لحن جديد، كما سلف ذكره.

٢- والتصوف كان قد اكتسب القبول في نطاقات عريضة، ومستويات مختلفة بين المثقفين المسلمين، سواء كانوا عقلانيين كابن سينا الذي قيل إنه لقي العارف أبا سعيد بن أبي الخير فقال عنه: هذا الرجل يرى ما نتكلم نحن عنه، أو نصيين كالهروي شيخ الحنابلة في خراسان، الذي كان ينادي:

أنا حنبلي ما حييت فإن أمت   فنصيحتي للناس أن يتحنبلوا

أصبح هو نفسه من شيوخ الصوفية. ومن حسن الحظ أن الصحوة التي شهدتها الأوساط الحنبلية، أو الدعوة السلفية- كما يسميها البعض- التي قادها شيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم، وتلميذهما ابن رجب الحنبلي وغيرهم أخذوا جميعًا موقفا منصفًا معتدلا، يميل إلى التشجيع، برغم النقد والتقويم، من التصوف.



٣- والدوائر الصوفية نفسها كانت قد نجحت في مقاومة النزعات الغالية بين صفوفها إلى حد كبير، بفضل الجنيد وتلاميذه. واستطاع بذلك أن يتغلغل في أعماق الثقافة الإسلامية، حتى ليلاحظ المرء تقاربا شديدًا بين النزعة الأشعرية في الكلام، والمذهب الشافعي في الفقه، والتصوف في علوم الحقيقة. وهذه الجوانب الثلاثة قد سبق لنا بيانها.

٤- ويرى آخرون أن جهود الإمام الغزالي في مقاومة الفلاسفة من جانب، والباطنية من جانب آخر، وطبيعة شخصيته وتجربته الروحية كان لها أثر كبير في تهيئة المسرح للانتصار والانتشار الذي ناله التصوف في مرحلته الثالثة [1]. وهذا صحيح، ولكنه لا ينبغي أن يغطي على أفذاذ الشيوخ المرشدين، الذين ازدانت بهم الساحة الصوفية بعد القرن الخامس، فلهم الفضل كل الفضل بجهودهم الفكرية والروحية والعملية فيما حققه التصوف من ازدهار.

وعلى كلٍّ فقد هيأت هذه الظروف لما شهدته هذه المرحلة من تعبير مركب عن الحقيقة الصوفية في المجالات الفكرية، والأدبية، والاجتماعية.

ولما كنا- فيما يلي- قد تحدثنا عن الناحية الأدبية، وأوضحنا عوامل الأدب الصوفي، وخصائصه، وأشكاله الفنية، فربما كان من المناسب هنا أن نعرض للطرق الصوفية باعتبارها التجلي الاجتماعي للتصوف، بجانب مهمتها الروحية. آملين أن تتاح الفرصة فيما بعد لبيان المعالم الرئيسية للفكر الصوفي، في جانبيه الروحي والفلسفي بإذن الله. خصوصًا أن الطرق، التي ظهرت في المرحلة التي نتحدث عنها الآن، هي- أو فروعها- السائدة غالبًا في العالم الإسلامي اليوم.

---

(١) شاخت: تراث الإسلام ٢/٤.

الطرق الصوفية:

تبدأ هذه المرحلة بعبد القادر الجيلاني- صاحب أول طريقة منظمة مستمرة حتى اليوم، وكان عند وفاة الغزالي في الثالثة والثلاثين من عمره، وبرغم من كونه حنبليا- كالهروي- فقد قاد الحركة الصوفية في بغداد، وامتدت آثاره إلى إفريقيا وتركيا وشرق أسيا، ويعتبره البعض أعظم شخصية روحية بعد الحسن البصري(١)، وتختم في آخريات القرن الثامن بالشيخ النقشنيدي المتوفى ٧٩١هـ/ وبينهما العديد من الشيوخ الذين مازالت أساليبهم التربوية، التي تمثلت في طرق منظمة، منتشرة في كافة أنحاء العالم الإسلامي المعاصر. وسندع الكلام هنا لأحد المختصين لبيان الأوضاع الصوفية ومعالمها خلال المرحلة الثالثة:

أ- عند نهاية القرن الخامس الهجري أخذ موقف الفقهاء يتغير تجاه التصوف والصوفية من ريبة واتهام إلى قبول مشروط وتحفظ حذر، وذلك بفضل جهود السلمي وتلميذه القشيري، ثم اكتمل هذا التغير في هذا الاتجاه الإيجابي بفضل الغزالي. وعندئذ برزت الحاجة إلى جماعات تعنى بالاحتياجات والأنشطة الدينية الأخرى، بجانب الصلوات والعبادات التي فرضها الإسلام، وكان للتعاون الذي قدمه التصوف في هذا الصدد- في صيغة الخانقاه القادمة من أواسط آسيا- بتشجيع وترحيب رسميين من جانب نور الدين وصلاح الدين ونوابهما، وخلفائهما من بعد، أثر فيما حظيت به الجماعات الصوفية من قبول عام(٢).

ولكن بالرغم من القبول والاستيعاب لهذا الوضع فقد ظل كل من التصوف والأوضاع الدينية التقليدية يجرى في مجرى خاص بل متباعد عن

---

(١) مارتن لنجر: ما التصوف- بالإنجليزية ١١١.

(٢) سنعود إلى الاعتماد على سبنسر ترمنجهام مرة أخرى فيما يلي.

الآخر، وقد بدا هذا التمايز في اتخاذ مؤسسات منفصلة لكل منهما؛ كما هو الحال في تطوير الخوانق في مقابلة المدارس. والمرحلة التالية تتمثل في ظهور الاتجاهات أو الطرق الصوفية المتعددة المكونة من جموع المريدين. وعندما حدث هذا التصالح أو التقارب بين الجانبين كان التصوف ما يزال مجرد طريق روحي يستهوى فقط قلةً من الناس ولم يكن لدى العلماء السنيين فكرة واضحة، فيما يبدو عما يمكن أن يحدث إذا ما قدم التصوف إلى الكافة، في صيغة منظمات جماهيرية.

ب- وبعد القرن الخامس الهجري انتشرت الزوايا والخوانق التي قدمت مأوى مؤقتا للمتنقلين من الصوفية، وانتشرت معها الحياة الروحية الجديدة، المتمثلة في التصوف، في أنحاء الريف وأطراف العالم الإسلامي، ولعبت دورًا حاسمًا في أسلمة مناطق الحدود، والبلاد غير الناطقة بالعربية، في آسيا الوسطى وشمال أفريقية.

وفي القرن السادس كانت بعض الخوانق قد صارت مؤسسات غنية مزدهرة، ويكتب ابن جبير الذي قام برحلته في الشرق الأدنى خلال الربع الأخير من القرن السادس، أي في أيام صلاح الدين، كثيرًا عن تلك المؤسسات في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي.

ج- ولكن المرحلة التالية في التطور المؤسسي للتصوف لا ترجع في الواقع إلى مثل هذه المنشآت المزدهرة، بقدر ما ترجع إلى شيخ فرد يتخذ له موقعًا في خلوة نائية، بعيدًا عن حياة الخوانق الصاخبة وشواغلها، أو في زاوية صغيرة من ركن بيته في مدينة كبيرة، وغالبا ما يكون هذا الشيخ نفسه منخرطا- قبل استقراره هذا- في رحلة متواصلة وحوله مجموعة من المريدين، وفي عدة مناسبات يذكر لنا "ابن جبير" بعض من لقيهم من هؤلاء النساك البسطاء في أطراف الصحراء أو أعالي الجبال، وخاصة عندما يبدو

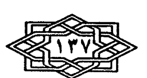
له أن يقارن ذلك بما يوليه المسيحيون من احترام بالغ للرهبنة والانقطاع للعبادة.

ومنذ بداية القرن السابع الهجري (١٣ م) فإن مراكز معينة- إذا جاز لنا أن نعد الرجل، لا المكان، مركزًا- أصبحت هي الفروع الرئيسية للطرق، وغدتْ بمثابة مدارس صوفية ومراكز للتربية الروحية، تلك المراكز التي كانت تنشأ عندما يتجمع عدد من المريدين حول شيخ يتبع أسلوبًا جديدًا في التربية الروحية، فيتطور الأمر إلى طريقة جديدة تتخذ اسم الشيخ علما لها تخليدًا لذكره، وتتبنى أسلوبه.

لكن هذه المجموعات أو الفرق التي يذكرها ابن جبير لم تتطور لتصبح طرقًا كاملة ترتبط بسلسلة روحية ونظام معين، بل كانت تعاليمها تتطور وتعدل بواسطة الاتباع تبعا لتجاربهم الروحية.

د- ثم بدأ عندئذ تطور جديد يتمثل في تحديد إسناد متصل، أو سلسلة من الشيوخ، تبدأ من الشيخ المرشد إلى شيخه المباشر وتتدرج صُعُدًا، لترقى إلى بعض كبار الشيوخ من أمثال الجنيد ومن فوقه إلى أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم-.

وقد أدخلت فيم بعد أسماء معينة من هؤلاء الشيوخ الأوائل، في بعض سلاسل الإسناد الروحي، للطرق الصوفية التي قامت فيما بعد. والشخصية الرئيسية التي تلتقي عندها معظم تلك الأسانيد هي أبو القاسم الجنيد (٢٩٧هـ/ سنة ٩١٠هـ)ن على حين لا يكاد يظهر اسم ذي النون المصري، ذلك الرجل الذي ينسب إليه العديد من الأفكار الصوفية، في أي من هذه الأسانيد، وكذا اسم الحسين بن منصور الحلاج، وإن كانت قد ظهرت فيما بعد طريقة نسبت نفسها إليه سميت بالحلاجية. أما أبو اليزيد البسطامي فنجد اسمه في العديد من سلاسل هذه الطرق ومنها النقشبندية مثلا. يقول الواسطي



(في كتابه الترياق الذي كتب حوالي سنة ١٣٢٠م، أي بعد أن كانت الطـــرق الصوفية قد قامت واستقرت): إن هناك إسنادين متميزين أساســيين، تلتقــي عادة عند واحد منهما كل الطرق المعروفة في وقته؛ أحدهما جنيدي والآخر بسطامي كما يذكر أن هناك سلسلتين انقرضتا وهما البلالية والأويسية.

هـ- واكتسبت الطرق الصحيحة ذات الأسانيد الموثقة عنصرًا جديــدًا لا يتمثل فقط في علاقة الأستاذ بالتلميذ التي كانت سائدة من قبل، بل في علاقة أكمل وأعمق هي علاقة المرشد بالمريد.

لقد غدت الحياة الصوفية، بما فيها من ذكر لله تعــالى وإخبــات لــه، مصحوبة أيضًا بشجرة انتساب وتسلسل تظلل كل المنتمــين إليهــا. ومــنح الشيوخ المرشدون كلمة الطريقة، أي عهــدها وصــيغتها، مــع رموزهــا وتعاليمها، كما تلقوا عن شيخهم الراحل، إلى المريدين الجدد، ورعوهم على طول الطريق باسم هذا الشيخ. وقد كان هذا في الحقيقــة اســتجابة للمثــال الإسلامي في أن يدعم المرء نفس بسند يضمن له الثقة والحجية.

وقد كان التمايز حينئذ في داخل الــدوائر الصــوفية، بــين الصــوفية والملامية محددًا؛ فالصوفية هم الذين يلتزمون بالطاعة والخضوع للتوجيــه والإرشاد، والملامتية هم الذين يحتفظون بحريتهم في هذا الصدد.

إن الذي طرأ على الصوفية يتمثل في طبيعة الرابطة التي تجمعهم؛ لقد كانت مجموعات الصوفية السابقين تتوحد على أساس من الحماسة الروحيــة والانقطاع للذكر والعبادة، وأساليب الرياضة الروحية التي يشــتركون فيهــا جميعا هادفين إلى التجرد، والخلاص من النفس الإمارة لرؤية الحقيقة. فالذي كان يوحدهم ويجمعهم في الحقيقة، إنما هو وحدة الروح أو الهــدف دون أي تنظيم رسمي، وكانوا عندئذ جماعات قليلة الترابط في الواقع. ثم جاء التغير مواكبا للتطور المتمثل في الانتقال من مجموعات، تبحث عن حيــاة التقــي



والإخلاص، إلى مجموعات المريدين المنظمين، الذين ينسب أفرادها أنفسهم إلى من أعطاهم العهد وإلى شيخه الكبير، ماداموا على استعداد أن يتبعوا طريقته وأن ينقلوها بدورها إلى الأجيال اللاحقة.

إن تحول الصحبة الصوفية البسيطة إلى تلك العلاقة التنظيمية بين المريد والشيخ، في إطار مؤسسة تربوية محددة، قد اقترن ظهوره بانتصار أهل السنَّة على النظم الشيعية الحاكمة حينئذ؛ كالبويهين في بغداد الذين سقطوا عام ١٠٥٥م على يد الأتراك السلاحقة، والفاطميين الذين انتهى حكمهم لمصر على يد صلاح الدين في عام ١١٧١م، وقد تأكد هذا الانتصار السني خلال الفترة التالية التي شهدت الهجمات المغولية، تلك الهجمات التي بلغت قمتها في إسقاط الخلافة العباسية في بغداد، عام ١٢٨٥م. وأثناء هذه الفترة القلقة اشتدت حركة الهجرة الصوفية، وانتقال المشايخ من مكان إلى آخر، بما تمثله من تأثير روحي لتشمل المدائن الإسلامية والمناطق الريفية والمتطرفة سواء بسواء.

ومن سمات هذا التحول- التي لها مغزى خاص- أن الجماعات الصوفية أخذت، في أيام صلاح الدين، بالتقليد الشيعي المتمثل في نظام البيعة، فيدخل المريد الطريق مع "العهد" أو يمين الولاء للشيخ.

ويوجد ارتباط وتشابه إلى حد ما بين التحول المذكور وبين انتقال نظام الفتوة Artisan، وهو نظام آخر ذو طابع صوفي وملامح شيعية. وقد ظهر أيضًا كرد فعل وامتصاص للآثار الناجمة عن إخماد التشيع أو ضعفه كدعوة علنية، وقد برزت جماعات الفتوة على الساحة الإسلامية بفضل الخليفة العباسي المتأخر الناصر (٦١٩هـ- ١٢٣٦م) الذي حاول- قبل سقوط بغداد بفترة قصيرة- أن يجعل من الفتوة نظامًا للفروسية، وبرعايته كان المرشد الصوفي الشيخ أبو حفص شهاب الدين السهروردي يتعاون في هذه المحاولة، ويعمل كمبعوث خاص ممثل للخليفة في تقليد الأشراف والأعيان ما يود أن يقلدهم به من أنواط الشرف.

والطرق التي صارت أكثر نشاطًا وأهمية، في حركة التطور المؤسسي للتصوف عندئذ، وسادت أنحاء العالم الإسلامي فيما بعد، عشر طرق هي:

١- **السهروردية**: المنسوبة إلى ضياء الدين ابن النجيب السهروري (المتوفي ١١٦٨م)، وإن كان ازدهارها وبناؤها الحقيقي قد تم على يد ابن أخيه المذكور آنفا الشيخ شهاب الدين أبي حفص السهروردي (المتوقي ١٢٣٤م= ٦٣٢هـ).

٢- **والقادرية**: المنسوبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني (المتوفى ١١٦٦م) التي بلغت مدى واسعا من الانتشار بعد القرن الرابع عشر الميلادي.

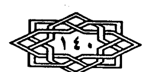
٣- الرفاعية: المنسوبة إلى مؤسسها الشيخ أحمد بن الرفاعي (المتوفى ١١٨٢م) من عرب البطائح بالعراق ثم انتشرت في مختلف المناطق وروَّجَها في مصر أحد أتباعه الذي هاجر إلى الإسكندرية.

٤- **اليسوية**: المنسوبة إلى أحمد اليسوي (المتوفى ١١٦٦م) وتنتشر في أنحاء مختلفة من آسيا.

٥- **الكبروية**: المنسوبة إلى نجم الدين الكبري (المتوفي عام ١٢٢١هـ)، ويكثر أتباعها في وسط آسيا وجنوبها، ولعلها انشعبت من الأويسية.

٦- الششتية: المنسوبة إلى معين الدين محمد الششتي (المتوفى ١٢٣٦م) وتكاد تنحصر في شبه القارة الهندية.

٧- **الشاذلية**: التي أخذها عن الشيخ أبي مدين شعيب (المتوفى سنة ١١٩٧م) - ثم نقلها إلى مصر- تلميذُه الشيخ أبو الحسن علي الشاذلي، ولها انتشار واسع في مناطق مختلفة وخاصة في مصر.



٨- **الأحمدية البدوية:** نسبة إلى أحمد البدوى (المتوفى ١٢٧٦م) وتتركز في مصر خاصة.

٩- **المولوية:** التي استلهمت فكر الشاعر الفارسي مولانا جلال الدين الرومي (المتوفى ٦٧٢/ ١٢٧٣م) التي تكاد تنحصر في الأناضول وأواسط آسيا.

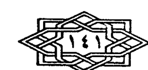
١٠- **النقشنبدية:** وهي طريقة، كانت تدعى أولا الخواجان، وتدين ببذرتها الأولية إلى يوسف الهمداني (المتوفى ٥٣٥هـ/ ١١٤٠م) وإلى عبد الخالق الغجدواني (المتوفى ١١٧٩م)، ولكنها في النهاية ارتبطت باسم محمد بهاء الدين النقشبندي (المتوفى في عام ١٣٨٩).

وكل الطرق اللاحقة تزعم أنها فروع لواحدة أو أكثر من تلكم الطرق العشر ذات السلاسل الروحية، وتقتدي بسيرة هؤلاء الشيوخ المؤسسين للطرق المذكورة، وبأصولهم المبدأية وأساليبهم التربوية.

وهناك جماعات كثيرة أخرى استمرت كطوائف محدودة أو مجموعات محلية، ولم تتحول هذه المجموعات إلى طرق متميزة مثل الطرق السابقة. وهكذا كانت الروزبهانية مثلا التي أسسها في شيراز روزبهان البقلي (ت ١٤٠٩)، ثم صارت وراثية بعد وفاة المؤسس، ولكن لم تنتشر خارج فارس، بل لم تلبث أن اختفت. ويذكر ابن خلكان الكيزانية التي أسسها في القاهرة أبو عبد الله محمد المعروف بابن الكيزاني (٦٢هـ/ ١١٦٧م) ولم يقدر لها الاستمرار.

وفي ختام حديثنا عن الطرق الصوفية في هذه الفترة نود أن نذكر أمرين:

أ- قد يلاحظ الباحث أن مصر، التي أعطتها التطورات التاريخية، ومقوماتها الذاتية، مركزًا خاصًا بين بلاد العالم الإسلامي، والتي أنشأت



نظامًا كالذي نسميه الآن "مشيخة الطرق الصوفية"حيث كان شيخ المشايخ يتخذ مقرا له في الخانقاه- التي صارت مدينة تحمل هذا الاسم- المعروفة بسعيد السعداء في الضواحي الشمالية من القاهرة، أخذت تستقبل الشيوخ من الشرق والغرب ليقيموا بها طرقا مستقلة، أو لينشئوا بها فروعًا لطريقة يستقر مركزها في منطقة أخرى:

١- كالسيد أحمد البدوي، الذي جاء من المغرب، واستقر في طنطا، وأنشأ الطريقة المنسوبة إليه، في النصف الثاني من القرن السابع الهجري.

٢- والسيد أبي الحسن الشاذلي، الذي جاء مثله من المغرب في النصف الأول من القرن الثامن وأسس الطريق على هدى من تعاليم شيخه أبي مدين المغربي، ثم أقامها كل من أبي العباس المرسي وابن عطاء الله السكندري وأكملا بناءها، فصارت من أكثر الطرق ازدهارا.

٣- والشيخ الواسطي (٥٨٠هـ) الذي جاء من بغداد يحمل الطريقة الرفاعية إلى الإسكندرية، وأشاعها في مصر.

٤- والسيد عبد الرحيم القنائي الذي ولد في سنة (٥٢١هـ) بالمغرب ونشأ بها ثم جاء إلى صعيد مصر؛ وأقام في قنا حلقات وأنشطة صوفية زاهرة.

٥- والسيد أبو الحجاج الأقصري الذي جاء إلى صعيد مصر من بغداد في أواخر القرن السادس الهجري، فأقام في الأقصر يربي المريدين، ثم دفن في معبدها الشهير[1] وهذه الجاذبية التي كانت تشع من مصر جعلتها مركزًا لأهم الطرق، وأكثرهم شيوعا في العالم الإسلامي، إلا ما كان منها ذا طابع

---

(١) انظر الحجاجي: شخصيات صوفية ٦ وما بعدها.



محلي كما سبق ذكره وقد بقيت لها هذه المكانة- وإن نافستها الآستانة- في المرحلة اللاحقة. رغم تراجع أهميتها السياسية.

ولعل من أسباب هذه المكانة الخاصة ما تحقق في أواخر الفترة الثالثة من تزاوج- استمر يتزايد- بين التصوف والتقاليد الأزهرية بين علماء القاهرة، بالرغم من وجود قلة منهم، كانت تنكره، أو ترفض ما يغشاه من بدع.

ب- والثاني أن الانحراف في الأوساط الصوفية، وقد زاد اتساعها، وكثر أتباعها، قد زاد أيضًا. وربما أعان على ذلك الفكر الفلسفي المتشح بالصوفية كفكر السهروردي الحلبي الإشراقي، وفكر ابن سبعين، وبعض أفكار ابن عربي والجيلي، التي تعلق بها البعض ممن في قلبه مرض، فغذت ما في نفسه، وحاد عن الصراط المستقيم.

ومن نماذج ذلك: الطريقة العدوية التي قامت في جبال الموصل بين الأكراد، برعاية شيخ صالح هو الشيخ عدي بن مسافر، وكان لها زاوية ما تزال تعرف بجامع العدوية قرب مسجد السيدة عائشة بالقاهرة، وكانت بين رجالها والشيخ ابن تيمية مراسلات وتناصح إذ حاول بعض شيوخها تحريفها عن الجادة، ولكن هذه المحاولات الشريرة بلغت هدفها، فصاروا فرقة، ثم ملة منفصلة عن الإسلام، لها كتاب مقدس غير القرآن، وبيت معظم هناك في جبالهم، وهي تعبد الشيطان، وتقدم إليه القرابين، وتعرف باليزيدية. ومن خير من كتب عنهم وحل ألغاز قصتهم، المرحوم أحمد باشا تيمور[1].

وفي هذه المرحلة أيضًا بدأ التصوف يدخل الأوساط الشيعية، وقد كان نصير الدين الطوسي، الذي سبق له أن شرح الإشارات والتنبيهات لابن

---

(١) اقرأ له «اليزيدية» ص ١٠ وما بعدها.

سينا، بما فيها القسم الأخير الخاص بالعرفان الصوفي، قد ألف كتاب "أوصاف الأشراف"، الذي طبع أخيرًا، وعرض فيه أصول التصوف، فاقتفى أثره قوم من شيوخهم في تلك الفترة ثم شاع بينهم- رغم المقاومة الشديدة له على يد الإخباريين أو النصيين في القرن العاشر- في الفترات الأخيرة.

وفيما عدا بعض الانحرافات الشاذة، ومنها ما كان من البكتاشية التي شاعت في تركيا وتزاوجت حينا مع النظام العسكري للأنكشارية، فلم تكتف بعقائدها الشيعية الاثنا عشرية الواضحة بل أضافت إليها- فيما يرى بعض الباحثين- ملامح مسيحية[١]، فقد ظل التصوف، في جملته متمسكا بأصول أهل السنة، مراعيا لآداب الشريعة وأحكامها[٢].

⊙⊙⊙⊙⊙

(١)انظر الشيبي: الصلة ٢/ ٢٠٠ وما بعدها.

(٢) السابق، وانظر أيضًا أحمد سري: الرسالة الأحمدية ١٥ وما بعدها.

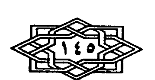
المبحث الرابع

المرحلتان الأخيرتان

في هذا البحث الأخير نود أن نقول كلمة موجزة عن كل من المرحلتين الأخيرتين من حياة الحركة الصوفية، الممتدة على مدى القرون المتعاقبة حتى وقتنا الراهن. وتغطى كل مرحلة منهما ثلاثة قرون تقريبًا؛ التاسع والعاشر، والحادي عشر هي المرحلة الرابعة في اصطلاحنا، والثلاثة القرون الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر هي المرحلة الخامسة الأخيرة، وسنعرض لهما على التوالي في فقرتين:

أولا: لقد أسمينا المرحلة الرابعة بمرحلة الفتور والتقليد، ولعل السبب في ذلك واضح لكل متابع لهذا الأمر: فالطرق الصوفية السائدة هي- في الجملة- تلك التي نشأت في المرحلة السابقة. والأدب الصوفي الذي ينشده الصوفية ويتداولونه هو أيضًا من إنتاجها أو ما سبقها، والفكر الذي يتردد بين القوم- في مؤلفاتهم ومناقشاتهم- هو أيضًا من تراث السابقين في الأغلب الأعم، ولذا فإنه ليس من المجازفة أو التحامل أن نقول إنها مرحلة "فتور وتقليد".

ولكن إذا كان هذا الوضع السائد أو الجو العام، فلا ينبغي أن ينسينا ذلك جهودًا مرموقة، ونماذج مشرفة، خرجت على هذا الركود الذي ران على الحياة كلها، بما فيها هذا الجانب الروحي الذي كان يرجى له أن يستعصي على عوامل التقليد ودواعي الخمول، فالنفحات الإلهية لا تتوقف، والنبي قد بشر بأن الله يبعث لهذه الأمة- على رأس كل مائة عام- من يجدد لها أمر



دينها[١]، وهذا ما يؤمن به الصوفية مع سائر المسلمين[٢]. غير أن الأمم كالأفراد تصح وتمرض، وتقوى وتضعف، ولهذا أسباب يمكن أن تحدد وتوصف، وقد جرت هذه السنة على أمتنا ولا حول ولا قوة إلا بالله. ومع ذلك فإن صوت دعاة الحق، ورجال الله، لم يغب أو يتوقف، ومن ذلك:

أ- أننا نجد على الصعيد الفني شعراء، وإن كانوا قلة، يرددون ألحان الحب الإلهي، كعبد الرحمن الجامي الذي مات عام ٨٩٨هـ وكان له في هذا المجال دور بارز نوهنا به فيما سبق، غير أنه لم يجد حوله أمثال سنائي والعطار وجلال الدين وحافظ والبوصيري وابن الفارض وابن عربي الذين زخرت بهم المرحلة السابقة[٣]. وفي مصر لا تزال أشعار ابن الفارض والبوصيري هي التي تتردد في المجامع الصوفية، ولكن زاحمتها في الفترة التي نتكلم عنها قصيدة قادمة من وسط آسيا، شرحها شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، هي قصيدة "المنبهجة" التي حفظتها الأجيال السابقة منذ ذلك الحين، حتى الجيل السابق على جيلنا الحالي، ومطلعها:

اشتدّى أزمةُ تنفرِجي ــــ قد آذن ليلك بالبلج

وبالرغم من الطابع الروحي للقصيدة، يبدو أن أسباب محلية أدت إلى رواجها في مصر عندئذ.

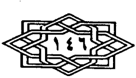
ب- وفي المجال العملي: نجد أنه برغم أن الطرق السائدة، والتي لا تزال مهمينة على الساحة حتى اليوم، هي تلك التي نشأت في الفترة السابقة، فإن رجالا بارزين كالشيخ الشعراني (ت ٩٧٣هـ)، والإمام السيوطي من قبل

---

(١) انظر الخولي: المجددون- ١٠ وما بعدها.

(2) Martin Lings P.P 122-123

(٣) راجع ما مر في ص.



(ت ٩١١هـ)، ومن قبلهما شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، وقد استطاعوا أن ينفخوا الروح في صوفية ذلك الزمان، وكان السيوطي أحد المجتهدين- ولو في نطاق مذهبه الشافعي- وكان الشعراني أقرب إلى سمت الزعامة الشعبية في ذلك الحين[١]. وقد سعوا جهدهم لمقاومة البدع المنتشرة، والتدهور الفكري والأخلاقي، ورعوا أبناء الأمة الإسلامية الذين قدموا إلى مصر أو بعثوا باستفتاءاتهم إليها من قلب إفريقيا وغيرها[٢].

كما هيأ الله تعالى للأمة الإسلامية – في هذه الفترة الحرجة – رجالا من رجاله، خارج مصر والمنطقة العربية كهؤلاء الذين كانو من حول محمد الفاتح عند دخول القسطنطينية، وكان لهم تأثير بالغ عليه وعلى قادته من الناحية الروحية[٣].

أما الديار الهندية فكانت تعاني فتنة قاسية، إذ ابتليت بأحد رجال الأسرة المغولية في الهند، وهو السلطان أكبر (١٥٥٦ – ١٦٠٥م)، الذي حاول إقامة دين جديد لرعاياه، يمزج بين الإسلام والمسيحية والهندوكية، وانتهى بهم الأمر إلى عبادة الإمبراطور، والسجود له هاتفين " الله أكبر " وأعانه على ذلك طوائف من المنافقين سياسيين كانوا أو علماء رسميين، لكن الله – تعالى – حمى عقائد المسلمين بالهند، بجهود رجل من رجاله هو الشيخ أحمد السرهندى النقشبندي (ت ١٠٣٤ هـ) المعروف بمجدد الألف الثاني، وسنورد هنا عرض أحد المؤرخين المصريين لهذا الموقف:

---

(١) انظر: الأنصاري: شرح المنبهجة، وطه سرور: الشعراني ١١٦، والسيوطي: تأييد الحقيقة ١٢ وما بعدها.

(٢) انظر السيوطي: التحدث بالنعمة، والفتاوى.

(٣) انظر الرشيدى: السلطان محمد الفاتح ص٥٠.



• أحمد سرهندي وجهانجير:

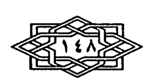
نشأ أحمد سرهندي في الربع الأخير من القرن العاشر للهجرة (١٦م)، في نفس الوقت الذي كان الحاكم «أكبر» يدعو فيه لدينه الجديد، فأخذ يرقب الأحوال، وبدأ ينظم حركة واسعة لمعارضة هذه الحركة الإلحادية، وبث أتباعه ومريديه في أنحاء البلاد، وكتب إلى قواد الجيش وكبار الموظفين ممن يأنس فيهم الرشد والإسلام الصحيح، وينبههم إلى هذا الخطر الداهم، ويحذرهم عاقبة هذه الفتنة العمياء، وما قد يكون لها من آثار خطيرة على الإسلام والمسلمين في الهند.

ولم تظهر آثار دعوته إلا بعد موت أكبر، وفي عهد ابنه جهانجير (١٠١٤- ١٠٢٧هـ)، فقد سار هذا الابن على نهج أبيه، واضطهد علماء السنة ونكل بهم، وقرب إليه علماء الشيعة، واتخذهم بطانة له.

وعندما اشتد حماس الشيخ أحمد في معارضة الدين الإلهي لأكبر وما خلفه من آثار وفي مناهضة المذهب الشيعي، وعندما نشط هو وأتباعه في دعوتهم التجديدية لمحاربة البدع والعودة بالإسلام إلى أصوله الأولى غضب عليه جهانجير- بايعاز علماء الشيعة ورجال القصر- واعتبر نشاطه خطرا وأمر بالقبض عليه، وسجنه في حصن جواليور GWALIOR، ولكنه سرعان ما عفا عنه.

وقد اختلفت الروايات في ذكر الأسباب التي دفعت الإمبراطور جهانجير إلى العفو عن الشيخ أحمد؛ فيقال إنه رأى في المنام من يقول: "ويحك! قد حبست رجلا لا ترى مثله في الصلاح والورع".

وتقول رواية أخرى- وهي أقرب إلى الصحة- إنه لم يمض على دخول الشيخ أحمد السجن إلا أيام قليلة حتى تغير الحال غير الحال، وأخذ الرجل ينفث من روحه بين المسجونين والجناة من القتلة والسارقين، ويلقي عليهم



مواعظه، فإذا بهم بين يوم وليلة قد انقلبوا خلقًا آخر، وبدأوا يأتمرون بأوامر الشيخ في ذلة وخضوع، ويؤدون فروضهم الدينية في أوقاتها وفي حرص شديد، مما أثار عجب مدير السجن وإعجابه، فكتب إلى الإمبراطور يقول له: إن هذا السجين- الشيخ أحمد- ليس كغيره من نزلاء السجن، وإنما هو في الحقيقة ملك قلما يأتي الدهر بمثله، فإن وافق السلطان أطلقنا سراحه وأكرمناه بما يستحقه.

عند ذلك ندم جهانجير على ما صدر منه في حق الشيخ أحمد، وأمر به الحال بإحضاره إلى قصره في أجرا، ولما علم بقربه من العاصمة أرسل لابنه وولي عهده الأمير "خرم"- شاه جهان فيما بعد- لاستقباله والترحيب به ولما دخل الشيخ أحمد على الإمبراطور حياه وحيا حاشيته بتحية الإسلام ولم يسجد له، فحفظها الإمبراطور في نفسه وتلقاه رغم هذا بالترحاب وأبقاه معه في القصر لينتفع بنصائحه.

نجاح حركة السير أحمد التجديدية:

وكان لبقاء الشيخ في القصر آثار طيبة، فقد استطاع أن يقنع الإمبراطور بإلغاء كثير من البدع التي استحدثها أبوه أكبر، فأصدر بعد قليل أمرا ملكيا نص فيه على ما يأتي:

١- تحريم السجود للملك.

٢- إباحة ذبح البقر وأكل لحمه.

٣- إعادة بناء المساجد المهدمة.

٤- إبطال القوانين المعارضة للشريعة الإسلامية.

٥- تعيين القضاة والمحتسبين في مختلف المدن الهندية.

وبذلك آتت حركة الشيخ أحمد التجديدية أكلها، وعاد للمجتمع الإسلامي في الهند اطمئنانه، وانتهت حركة الاضطهاد لعلماء السنة، وبدأ المسلمون يحسون الحرية التامة في القيام بشعائر دينهم[١].

---

(١) الشيال: محاضرات عن الحركات الاصلاحية ٢٦- ٢٨ بتصرف.



ثانيا: المرحلة الأخيرة:

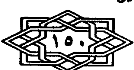
هذه المرحلة التي تبدأ مع بداية القرن الثاني عشر الهجري قد شهدت لونا من النهضة والصحوة الجديدة، في مسار الحركة الصوفية، في مصر والعالم الإسلامي، يرجع إلى الاتجاهات، والحركات، والنظم، والشخصيات، التي حاولت إنهاض الشرق الإسلامي، فكان لعملها تأثير على مسار التصوف وأحواله أهله.

أ- ولعل أبرز الأمور في هذا الصدد نهوض الشيخ الدردير في مصر، في أخريات القرن الثامن عشر الميلادي، وكان من أبرز الشخصيات بين علماء الأزهر وبين الصوفية في الوقت نفسه، بلون من الزعامة الشعبية؛ والإصلاح الاجتماعي، على نحو أكثر وضوحا وإيجابية من ذلك الدور الذي نهض به كل من الشعراني والسيوطي من قبل، فقد قاد الشيخ أحمد الدردير مظاهرة الشعب المصري في القاهرة إلى بيت القاضي محتجا على سلوك المماليك في ظلم الأهالي، حيث أجبروا السلطة أن ترفع المظالم، وتتعهد في صك مكتوب- يشبهه البعض بالماجنا كارتا- ألا تفرض ضرائب إلا بمشورة من الرعية، وأن ترفع المكوس والضرائب الجائرة[1]، وقد كان لشخصيته ومواقفه أثر بالغ في زيادة الاحترام الذي حظى به الصوفية، وفي الامتزاج الذي انعقد بين أكثر علماء الأزهر والتصوف والصوفية، في هذه الفترة.

وقد استمرت هذه الروح وأمدها بالقوة والنماء شيوخ من أمثال الشيخ حسن العطار شيخ الأزهر- وأستاذ رفاعة الطهطاوي- ذي المشرب الروحي والفكر المستنير، الذي أيد المفاهيم الصوفية، وأسهم في نشرها في مطالع القرن التاسع عشر، بمسلكه العملي، وحواشيه التي كتبها على الكتب القديمة ومنها حاشيته على جمع الجوامع لتاج الدين السبكي.

---

(١) انظر عبد الحليم محمود: الدردير ٣٠.



ولعل علاقة محمد عبده منذ نشأته بالتصوف، من خلال الشيخ خضر- أحد أخواله، وفي أوج شبابه من خلال شيخه جمال الدين الافغاني، ذي المشرب الروحاني، هي التي منحته الاعتدال والتوازن بين العقلانية، والروحية، وبين السلفية والصوفية، وبين النصية والعرفان [١] هي التي هيأته لريادة الفكر المصري، والحفاظ على الصلات الحسنة بين الأزهريين والصوفية، الأمر الذي امتد بعد ذلك في رجال الفكر الديني والصحوة المعاصرة، كما لعلنا نلمح إليه فيما بعد.

ب- وقد شهدت هذه الفترة ميلاد طرق جديدة، تنهج نهجًا خاصًا في التربية الروحية، وقدر لها رواج وانتشار، في أقطار إفريقية عديدة، وبخاصة مصر والمغرب ونيجيريا والسودان، وأعني بها الطريقة التيجانية، التي أسسها السيد أحمد بن محمد التيجاني (ت ١٨١٥م) في مطالع القرن الماضي، فنالت حظًا كبيرًا، وزادت من نشاط الحركة الصوفية في العصر الحديث. وقد يسئ البعض فهم ما كان بينهم وبين الأمير عبد القادر- وهو بدوره صوفي كبير- ولكن المعاصرة حجاب، كما يقولون[٢].

ومنها السنوسية نسبة للشيخ السنوسي، المتوفى عام ١٨٥٩م، واستطاعت أن تغير وجه الحياة في ليبيا، وما حولها، واكتسبت طابعًا عسكريا، هيأ لها المشاركة في مقاومة المستعمرين "وكان من أواخر مشايخها سيدي أحمد الشرف، الذي حارب الإيطاليين، والفرنسيين والإنجليز" [٣] ومن

---

(١) See :Martin Lings P. 7-116

(٢) انظر محمد الخضر: رسالة القول الحق، وما بعدها، والحافظ التيجاني: أهل الحق ١٠.

(٣) انظر لوثروب ستودارد: حاضر العالم الإسلامي ٢٧٥/٢.

رجالها عمر المختار الشهيد البطل، الذي قاد الصراع ضد إيطاليا خلال الربع الأول من القرن الحالي.

وأما الطريقة المهدية فقد ارتبطت بمقدرات السودان في تاريخه الحديث والمعاصر، وقد انشعبت عن الطريقة السمانية السائدة في السودان، وكان المهدي ذا فكر إصلاحي سديد، يجمع بين السلفية والصوفية، ويدعو للرجوع إلى الكتاب والسنة، لكن غلبت عليه فكرة المهدية، وتكالبت عليه القوى الاستعمارية ففسد الأمر[1].

على أن دور الأمير عبد القادر – بحكم مكانته وقدره – في تأييد التصوف وعمله على نشر المؤلفات الصوفية كان له أثر لا ينكر في هذه المرحلة الباكرة، ولو أنه كان متحمسا لابن عربي، وهو أول ناشر للفتوحات[2].

وفي الشام أيضًا فإن جهود كل من عبد الغني النابلسي، وإسماعيل النبهاني وأبي الهدى الصيادي، تلقي تقدير المؤرخين[3].

وفي شبه القارة الهندية حمل الشيخ ولي الله الدهلوي المعروف بشاه ولي الله فكر الشيخ السرهندي، وكان متمكنا في العلوم الشرعية، وذا فكر جديد وذكاء حديد، مع روح غزالية، فطبع الحياة الدينية في شبه القارة بطابعه، وهي لا تزال تنسج على منواله، وبرغم تأثره بالفكر السلفي في اليمن والحجاز، وقيامه بنشر السنة النبوية في أنحاء شبه القارة، حتى لتعود معظم أسانيدها إليه، فقد كان صوفي المشرب، وفي حجة الله البالغة وغيره من مؤلفاته، ومؤلفات أبنائه وتلاميذه الشواهد الناصعة على ذلك[4].

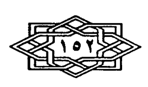
---

(١) انظر البكري: مهدي الله ٣٥.

(٢) انظر الشيبي ١/٤٧٥.

(٣) انظر الدهلوي: حجة الله البالغة ٥٠ وما بعدها.

(4)Martin Lings P. 121.



ويبدو أن المغرب يحظى منذ أمد طويل بنهضة واضحة في هذا المجال وفي القرن الحالي، برز الشيخ العلوي الشاذلي الذي يعتبره البعض أكبر الشيوخ في القرن العشرين(١).

ويبدو أن إيران- بعد أن هدأت فيها ريح الإخباريين، وحماسة الصفوية- عادت لاستئناف جهودها العرفانية، في إطار التصوف، وقامت فيها طرق ذات أصل قديم كالأويسية إلى قدمت ألوانا من الفكر الصوفي- نقلها بعض المختصين إلى العربية(٢).

وفي نفس الوقت، واصلت الطرق الصوفية القديمة حياتها المطردة، وكان للشاذلية في مصر وما حولها بروز واضح، ونفوذ كبير(٣)، ومثلها الخلوتية التي قادها آل البكري، وكادت تحتكر مشيخة الطرق الصوفية سنين طويلة، وقد كان ممن تولوا المشيخة الدكتور التفتازاني- وهو خلوتي كأبيه المرحوم الشيخ التفتازاني الذي كان أحد رجال الحياة العامة في مصر. وللنقشبندية حضورهم الخاص في مصر وغيرها؛ لما اشتهر عنهم من حرص على موافقة الشرع، وغيره في نصرته.

وقد شهدت تركيا في الفترة الأخيرة نهضة صوفية كبيرة أسهمت في عودتها إلى أحضان الفكر الإسلامي، وكان للحركة النورية بقيادة الشيخ بديع الزمان سعيد النورسى الكردي (المتوفى ١٩٦٠م) بعد جهاد طويل، وتضحيات شاقة، وحياة غريبة الأطوار، أنفقها في خدمة دينه وأمته- رحمه الله(٤).

---

(1)Martin Lings P. 120.

(٢) انظر السباعي وشتا: من الفكر الصوفي الإيراني ١٠، وما بعدها.

(٣) انظر عبد الحليم محمود: المدرسة الشاذلية ٨ وما بعدها.

(٤) راجع الصالحي: بديع الزمان ١٠٩ وما بعدها، النورسي: الصيقل الإسلامي ٣ وما بعدها.

ومن أتباع الطريقة القادرية قام الشيخ عثمان بن فودي وأخوه أحمد وابنه الذي لقب بأمير المؤمنين محمد بإقامة دولة إسلامية في القرن الماضي، وكان لحركته صدى في وسط إفريقية ومناطقها الغربية، مما مكن للإسلام وللتصوف في تلكم البلاد(١).

وهكذا تضافرت أسباب عدة، وأنشطة مختلفة على إنهاض التصوف من كبوته السابقة، وزيادة نشاطه بعد الفتور الذي ألم به، وكان أظهر ملامحها:

١- إسهام التصوف الواضح في حركات التحرر من الاستعمار ومقاومته بالوسائل العسكرية وغيرها.

٢- المشاركة في نشر الدعوة الإسلامية وخاصة في أطراف العالم الإسلامي، وخارجه.

٣- نشر العلوم الشرعية: علوم القرآن والحديث والفقه والأصول بالرواية والدراسة والنشر.

٤- دعم الحياة الإسلامية، وتأكيد التقاليد والآداب الشرعية في المجتمعات الإسلامية.

٥- التأثير الواضح على حركات الصحوة الإسلامية الحديثة سواء بالطريق المباشر أو غير المباشر. وبعد، فربما كان من المناسب أن نختم هذا الفصل التاريخي بكلمة موجزة عن التصوف اليوم.

التصوف اليوم:

لا يزال التصوف اليوم- من حيث الانتشار الجماهيري بين العامة- أقوى مؤسسة، فيما نعتقد، في العالم الإسلامي المعاصر، ومن تيسر له أن يزور مناطق مختلفة من العالم الإسلامي، ويتابع الشئون الإسلامية، فلا أظنه

(١) انظر محمد بيلو: التحرير ٣٠، ابن فودي: مجموع الكتب الأربعة ٢ وما بعدها.



ينكر هذا الحكم، أيا كان موقفه الشخصي من التصوف، أو تقويمه للتصوف المعاصر. وإذا كانت هذه هي الصورة العامة، فإن الباحث يمكنه أن يلاحظ- برغم غيبة الإحصاءات والمسح الواقعي- أن في مناطق معينة كأواسط أفريقيا وغربها، وشبه القارة الهندية، تهيمن الروح الصوفية على الحياة الإسلامية. بينما تنازعها في مناطق أخرى توجهات ثقافية وسياسية مختلفة نوعا ما، مع استمرار التراث الصوفي وتوجهاته الفردية والجماعية مؤثرة في سلوك المجتمعات الإسلامية.

أما الناحية الفكرية: فإن الفكر الصوفي، كغيره من ألوان الفكر الإسلامي، يبدو خارجا عن غفوة أو رقدة، متطلعا إلى صحوة أو نهضة. لكن الغفوة بمعقباتها لم تنته، والصحوة بعناصرها لم تكتمل بعد.

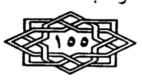
أ- فما يقوله خصوم الصوفية عن ضعف العلم الشرعي، بين جماهير الصوفية، وغلوهم في تقدير شيوخهم، وبخاصة من رحل منهم إلى جوار الله، ومسارعتهم إلى الخلاف وكراهيتهم الشديدة لمن ينتقدهم، أو ينصحهم من خارج الدوائر الصوفية[1]- كل أولئك صحيح إلى حد كبير، من الناحية الواقعية، وإن كان يخالف أصول التصوف وأحوال المشايخ الأولين.

ب- أقول هذا وأنا أعلم أن في الساحة الفكرية اليوم فريقين يختلفان حول التصوف: فريق يهاجمه، ولا يعترف لأهله بأية فضيلة ويحذر منه المسلمين، ويراه سببًا أصيلا في تخلفهم، وضعفهم. وبعض هؤلاء يتخذون هذا الموقف لأسباب علمية انتهوا إليها في بحثهم لمبادئ التصوف وتاريخه[2]. ونحن نقدر موقفهم ونحترمه، وإن كنا نطالبهم بقدر أكبر من السماحة، واعتدال النظرة، ليروا جانبي المسألة، وأن ينظروا إلى الصوفية

---

(١) انظر العبد: الصوفية ٩٦- ١٧٠.

(٢) انظر مثلا هلال: التصوف ١٠ وما بعدها.



باعتبارهم فريقًا من الأمة، لهم ما لهم، وعليهم ما عليهم. والبعض الآخر من نقاد التصوف تدفعهم في الغالب دوافع أخرى غير علمية؛ ربما كانت تجربة شخصية للبعض منهم انتهت به إلى الإحباط وسوء الظن، وربما كانت أسبابًا مذهبية غلبت روح الإنصاف وحسن التقدير، وربما كانت اعتبارات سياسية أو عملية(١). ولكن جهود الفريقين، على اختلاف البواعث، لا تساعد على النظر الموضوعي إلى القضية، أو اتخاذ موقف منصف منها.

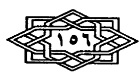
أما الفريق الثاني فينظر إلى التصوف كتراث علمي وعملي ثمين لأمتنا، وإلى الصوفية كفريق من أعز أبنائها وأصدقهم، ويعرف واقع المسلمين الحالي فيقدر الأمور في هذا السياق. غير أنهم بدورهم يفترقون بعد ذلك إلى فئتين: فئة تدافع عن التصوف بكل ما فيه، ولو كانت أمورًا مبتدعة لم تعرف عن الصدر الأول، وعن الصوفية أصولهم وآداب طريقهم(٢). وأحسب أن هذا المسلك لا يخدم قضية التصوف الآن، ولا في أي وقت الخدمة المناسبة، وهو يرجع إلى الإعجاب والميل الذاتي الذي ربما غطى على روح الإنصاف والموضوعية. وأما الفئة الأخرى فبرغم تعاطفها مع التصوف، وتقديرها لأهله، تتخذ موقفًا نقديًا، فتعرف وتنكر، وتنصح وتقوم، وتسدد وتقارب. ولئن اختلفت معايير هؤلاء في ذلك النقد، فلعلهم أقرب الفئات إلى الإنصاف(٣)، وأنفعهم لحياتنا الدينية، وأدناهم إلى روح التصوف نفسه والله أعلم.

---

(١) انظر مثلا: العبد: الصوفية ١٤ وما بعدها، والمكي: موقف ٨ وما بعدها وصابر طعيمة: الصوفية ٧ وما بعدها.

(٢) أنظر مثلا عبد الله الصديق: الرد المحكم ٤ وما بعدها، وعبد الحليم محمود: مقدمة المنقذ ١٥ وما بعدها الشعراني: الطبقات الكبرى ٢٠ وما بعدها وطه سرور: الشعراني.

(٣) انظر مثلا محمد الغزالي: الجانب العاطفي ٩٢ وما بعدها، والقرضاوي: الإمام الغزالي ١٢٨ وما بعدها، التفتازاني: مدخل ٢٢٥- ٢٨٥ . الجليند قضايا التصوف ٢٠ وما بعدها.



ج- ولكن التصوف، وإن غلب عليه التقليد، وساده الجمود أو الخمول، قد أخذ يتحرك من الناحية الفكرية، وإن لم يظهر بعد من الشعراء والمفكرين والمرشدين مثل من شهدتهم المراحل الأولى من حياته، ويرجع هذا التحرك إلى عوامل منها:

١- إسهام بعض المفكرين الكبار، كمحمد إقبال، في إحياء حقائق التصوف وعرضها في سياق الفكر المعاصر ومشكلاته، ومن أبرع أعماله في هذا الصدد "جاويدنامة"[١] بالإضافة إلى بحوثه في "تجديد الفكر الديني". ولعل إقبالا هو أكثر مفكرينا المعاصرين استيعابا للفكر الصوفي، وخاصة عند جلال الدين الرومي- رحمهما الله.

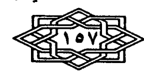
٢- الدور الذي لعبه كثير من المستشرقين الذين أعجبوا بالتصوف الإسلامي ونشروا أصوله القديمة، وترجموا بعضها إلى لغاتهم مثل نيكلسون وماسينيون، وريتر، وآسين بلاسيوس، وكوربان، وبراون وآربري وغيرهم[٢]. وأيا ما كان رأى البعض منا في دوافع هؤلاء وأهدافهم، فإن من المستشرقين من دخل الإسلام بعد دراسة دقيقة له، وكان للتصوف فضل كبير في ذلك، ومن ثم فقد أسهم هؤلاء في عرض الإسلام والتصوف، عرضا لا يهتمون فيه بغرض خاص، وكان لجهودهم فضل في تحريك الفكر الصوفي وإثرائه لدينا وفي الغرب. ومن هؤلاء رينيه جينو أو الشيخ عبد الواحد يحيى في النصف الأول من هذا القرن، ومنهم في أواسطه مارتن لينجز أو أبو بكر في أوائل النصف الثاني، ثم جاء جارودي أخيرًا[٣].

---

(١) انظر سعيد جمال الدين: رسالة الخلود- المقدمة، عباس محمود: تجديد الفكر الديني في الإسلام لمحمد اقبال.

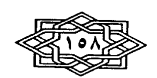
(٢) انظر حامد طاهر: التصوف ٥-١٢.

(٣) انظر عبد الحليم محمود: الفيلسوف المسلم، وروجية جارودي: الإسلام دين المستقبل، وكتاب مارتن لينجز ؟ What is Sufism الذي رجعنا إليه كثيرًا في هذه الفصول.



٣- وجهود أساتذة عرب كرام، ومسلمين من مختلف الأقطار، لا يمكننا إحصاؤها، أو مجرد استقصاء أسمائهم، في نشر التراث الصوفي ودراسته. وتوجيه العناية إليه، والحث على إحيائه، ونقده من أمثال عبد الحليم محمود، وأبو العلا عفيفي، ومحمد مصطفى حلمي، وتوفيق الطويل، ومحمد أبو ريان، وعلي النشار، وأحمد صبحي، ومحمود قاسم، وعبد الرحمن بدوي، وأبو الوفا التفتازانى وكمال جعفر، وكامل الشيبي، وقاسم غني، وحسين نصر، وعثمان يحيى، وغيرهم كثيرون، رحمهم الله ومد في أعمار الباقين منهم، وبارك جهود تلاميذهم. هذا إلى جانب شيوخ من الصوفية لهم إنتاجهم الفكري والفني بجانب دورهم الروحي التربوي: ومن هؤلاء في مصر مثلا: الشيخ محمد الحافظ التيجاني، والشيخ محمد زكي إبراهيم، والشيخ محمد ماضي أبو العزايم، والشيخ سلامة العزامي وكثيرون من أمثالهم كان لأعمالهم - المتاحة لمن طلبها- دور في تجديد الفكر الصوفي ونشره.

ولكن التصوف كما نعلم جميعًا ليس فكرًا فحسب، ولا هو مجرد أنشطة عملية وخدمات اجتماعية، بل هو سلوك وتربية، ويقين وكشف، ومثالية إيمانية رفيعة. أي أن جوهره يكمن في جانبه الروحي. وهذا هو الجانب الذي لا نملك الحديث عنه. وإن كنا ندعو الله- تعالى- أن يباركه، ويفتح على المسلمين من خلاله، وأن يوفق رجال التصوف والعاملين في حقله إلى سلوك السبيل لنهضة روحية، وخلقية تتطلبها ظروفنا الراهنة، حتى تواصل أمتنا رسالتها الحضارية، وأداء أماناتها نحو نفسها أولاً ثم العالم من حولها، وأعتقد أن الساحة الإسلامية مهيأة لنهضة معاصرة على هذا الصعيد الروحي؛ فالعالم كما قلنا في البداية بحاجة إلى "الرومان الجدد"، أو أهل الحق الذين يمكنهم بالصدق وحده أن يحركوا أوتار القلوب، وهم في اعتقادنا الصوفية الحقيقيون. والصحوة المعاصرة وإن بدت فيها عناصر متشنجه ثائرة،



وطوائف نصيه متشددة، وأخرى مضطربة حائرة- فهناك نزعة سلفية معتدلة تذكرني بابن تيمية وتلاميذه الأول[1]. ويبدو أن الروح المتوازنة التي غرسها جمال الدين ومحمد عبده في البيئة المصرية والفكر الإسلامي المعاصر ما زالت ممتدة- بمزاج أكثر إيغالا في الناحية الروحية- في أمثال حسن البنا، وعبد الحليم محمود، والشيخ محمد متولي الشعراوي، ومحمد سعيد البوطي، والمكي، والمالكي، وأبو الحسن الندوي، ومولانا تقي العثماني، وتلاميذ الشيخ العلوي الشاذلي، وغيرهم كثيرون، ممن قدموا، ويقدمون للأمة في هذا المجال خدمات مذكورة ومشكورة.

وما علينا الآن إلا أن نواصل السعي، ونخلص القصد، ونتواصى بالحق والصبر، ونخدم قومنا وأمتنا، في هذا الميدان الهام، بالتأكيد على الأمور القليلة التالية، فعسى أن تكون جليلة الأثر بإذن الله:

أ- توجيه العناية إلى نشر الفقه الديني بين عوام الصوفية، لتصحيح العقيدة وتزكية العمل.

ب- وصرف الجهود إلى التربية الروحية والأخلاقية، وليست الاجتماعات والاحتفالات والاجراءات التنظيمية.

ج- والبعد عن المظاهر، وإيثار الزهد والعفاف، وعدم غشيان أبواب السلاطين، إلا ما كان واجبًا دينيًا، أو حقًا وطنيًا.

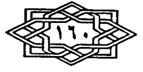
د- ومقاومة البدع المخالفة لسنة النبي - صلى الله عليه وسلم- وشريعته- دون هواة، ولكن بالحكمة والموعظة الحسنة.

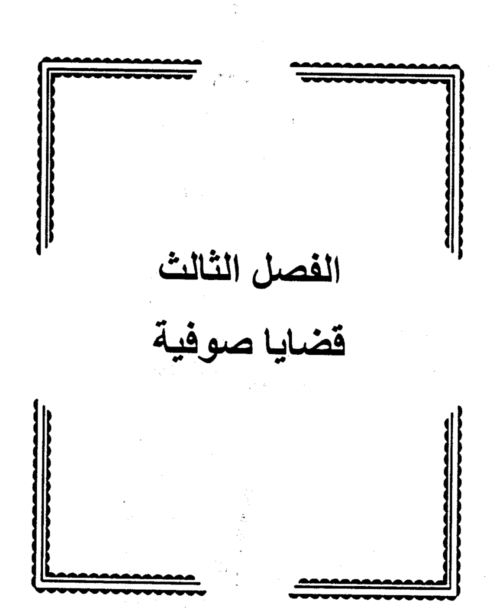
---

(١) انظر مصطفى حلمي: ابن تيمية والتصوف، والجليند: قضايا التصوف، وأسامة عبد العظيم في تحقيقاته لرسائل ابن رجب الحنبلي وغيره، والمكي «موقف أئمة الحركة السلفية من التصوف والصوفية».

هـ- محبة المسلمين جميعًا، والإشفاق عليهم في كل الأحوال، والـدعاء لهم بظهر الغيب، ونصرتهم في كل موطن، وذلك بـدافع مـن محبـة الله- تعالى- ورسوله، ودينه الحنيف. والله يقول الحق، وهو يهدي السبيل، وهـو حسبنا ونعم الوكيل.







الفصل الثالث

قضايا صوفية

١ - الصوفية والأخلاق

عُني علماء الصوفية والشيوخ المربُّون منهم خاصة بـالأخلاق عناية بالغة، وقد ظهرت لديهم العناية بهذا الجانب على نحو لم يظهر لدى الفقهاء الذين اتجهت عنايتهم – في المقام الأول – إلى بيان الأحكام الشرعية واستنباطها، ولم يظهر كذلك لدى علماء الكلام الذين اهتموا بالاستدلال على أصول العقيدة وتقرير قضاياها بالأدلة العقلية والشرعية، وربما ظهر لديهم بعض الاهتمام بالجانب الأخلاقي في تناولهم للإرادة الإنسانية والحرية الإنسانية، ولكن تناولهم للمسألة كان مسوقًا في إطار جدلي نظرى غاب معه الجانب التربوي الأخلاقي خلف هذا الإطار الجدلي، الذي يجعل تأثير ما قالوه في السلوك قليلاً أو محدودًا.

ولقد نجد بعض العناية بالأخلاق فيما قدمه بعض المُحَدِّثين من كتب ورسائل تتعلق بالأخلاق، ويظهر ذلك بصورة واضحة لدى عبد الله ابن المبارك وابن أبى الدنيا والخرائطى وأمثالهم، ولكن أكثر هذه الكتب والرسائل كان معنيًا بجمع الأحاديث وتصنيفها أكثر مما يعنى بتحليلها واستنباط معانيها، واستخلاص ما تتضمنه من التوجيهات المتعلقة بمقاومة الآفات النفسية، وكيفية تعديل السلوك وتوجيهه نحو الفضائل التي تزكي النفس وتطهرها.

وقد عالج الفلاسفة مسائل الأخلاق، وتحدثوا عن أمهات الفضائل، وكيفية اكتسابها، ولكن كثيرًا ممن تحدثوا في هذا الموضوع كان اقتباسًا من الفلسفة اليونانية، ولذلك وجدناهم يتحدثون عن الفضائل والأخلاق حديثًا أقرب إلى حديث أفلاطون فالفضائل أربع كما قال أفلاطون، هي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة، والفضيلةُ وسط بين رذيلتين كما قال أرسطو، وتدلنا الدراسة التفصيلية لآرائهم على التأثر الواضح بأفكار فلاسفة اليونان في هذا الجانب من أفكارهم ونظرياتهم[1].

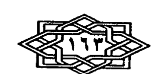
أما الصوفية فإنهم قد تميزوا على هؤلاء جميعًا من حيث عنايتهم

---

(١) انظر :شيئا من التفصيل لذلك في : دراسات في علم الأخلاق، لمدكور .

بالأخلاق، ودراساتهم الكثيرة حولها، نظرًا لأهميتها عندهم، بحيث يمكن القول بأن الأخلاق تتخلل كل جانب من جوانب التصوف، وتمتد إلى كل زاوية من زواياه، وقد أشرنا من قبل إلى أن بعض الصوفية قد عرفوا التصوف تعريفات تلاحظ جانب الأخلاق فيه، كما لاحظوا الأخلاق فيما يدعو إليه التصوف من مجاهدة للنفس، ومقاومة لنزعاتها وأهوائها، ثم فيما تسعى إليه التربية الصوفية من صبغ النفس بصبغة أخلاقية جديدة، تحل الأخلاق الفاضلة فيها محل الأخلاق التي تخلت النفس عنها بالمجاهدة، ويظهر ذلك فيما أطلق عليه الصوفية: التخلي ثم التحلي.

ولقد كان من أهم الجوانب التي ظهر فيها اهتمام الصوفية بالأخلاق ما تضمنه حديثهم عن المقامات وهي جماع التربية الخلقية الصوفية، وقد لاحظ الصوفية ما لها من دور هام في تهذيب أخلاق "المريد" أو "السالك" لطريق الحق، وتخليصه من نقائصه وعيوبه، فمن بَقِيَ عليه شيء من الرغبة في الدنيا تَدَارَكَهُ **الزهد** فصرف عن قلبه شدة التعلق بها، والحرص عليها، والتوسع فيها، ومن بقي في قلبه شيء من قلة الاعتماد على حفظ الله وتدبيره وكفالته له، بأن كانت طمأنينته إلى الأسباب الظاهرة وحدها، فإن **التوكل** يأتي ليصل قلبه بالله، فيكون اعتماده عليه، وثقته فيه، ولجوؤه في الشدائد إليه؛ لأن ذلك من شروط كمال الإيمان وتحقق المؤمن باليقين، ومن كان لا تزال في نفسه بقية من تكاسل أوتهاون في مواصلة الطاعة، واستمرار العبادة اعتمادًا على عفو الله ورحمته واغترارًا بطول الأجل، أو استرسالاً مع الأماني فإن **الخوف** من الله يأتي ليبدد هذه الأوهام، وليعرّف المريد بما يعينه على استحضار عظمة الله وكبريائه، واستحضار هول الحساب بين يديه، وشدة عذابه ونقمته من أهل التقصير والإعراض عنه، ومن شأن ذلك أن يلزم القلب الحذر والإشفاق، فيتجه إلى العبادة والطاعة، وربما تزيد جرعة



الخوف في قلبه فَيُخْشَى عليه أن يُكَبِّلَ هذا الخوف قواه، أو يزلزل مشاعره، ولذلك يأتي الرجاء ليخرجه من يأسه وقنوطه ويعرفه برحمة ربه، وبذلك لا ينحرف مزاجه النفسي بل يحس بالتوازن دون مبالغة أو إفراط. وإذا كان هذا السالك لطريق الله من أهل البلاء والمحن التي تصيبه في نفسه أو أهله أو ماله فإنه لا يعينه على تحمل هذا البلاء إلا اتصافه بمقام الصبر الذي يُهَوِّنُ عليه أثقال ما يعاني، ويزوده بطاقة تحفظ عليه تماسكه ورباطة جأشه، وتمنع ترديه إلى مهاوى الجزع والقنوط، فإذا كان من أهل النعم التي تفضل الله بها عليه فإن تخلقه بخلق **الشكر** يحفظه من كفران النعم والاغترار بها وعدم رؤية الفضل الإلهي فيها.

وهكذا تكون "المقامات" وسيلة لاتصاف المرء بكثير من الفضائل الخلقية الرفيعة التي تقتبس من أخلاق الشريعة، ولذلك كان بعضهم يسميها مقامات اليقين ومنازل الإحسان، وكان بعضهم يجعلها من ثمرات الاتباع للرسول صلى الله عليه وسلم [١].

وينطبق هذا الذي قلناه على مقامات وأحوال كثيرة تحدث علماء الصوفية عنها كالمراقبة والخشية والإنابة والمحاسبة والحياء والورع والرضا والمحبة وغيرها، ولهم في كل منها حديث يطول، وكلامهم في هذه المقامات -بما اتسم لدى كثيرين منهم من تعمق وتفصيل واستقصاء- يكشف عن جانب مهم من جوانب اهتمامهم بالأخلاق [٢].

---

(١) انظر: قوت القلوب ١٦٨/٢، وتسمى كذلك: منازل السائرين ومدارج السالكين، وانظر: د/أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص١٠٣- ١٠٩.

(٢) يمكن الرجوع إلى قوت القلوب للمكي، واللمع للطوسي، والإحياء للغزالي، وعوارف المعارف للسهروردي، ومدارج السالكين لابن قيم الجوزية الذي يشرح فيه شرحًا مستفيضًا: منازل السائرين للهروي، ثم انظر: الموافقات للشاطبي ٢٣٩/٤، ٢٤٠.

● وإذا كان ما قدمناه حتى الآن ينصب على النفس وعلاقتها بالله فإن للصوفية عناية أيضًا بالأخلاق التي ينبغي أن تتحقق في علاقتهم بالآخرين في المجتمع، فجمهور الصوفية لا يؤمنون بالعزلة الكاملة عن الناس، ولا يرون الخلوة التامة بعيدًا عنهم، وإنما ينظرون إلى العزلة على أنها مرحلة " مؤقتة " يمر بها المريد ليستعين بالوحدة والخلوة على شحذ الإرادة وإمضاء العزيمة وصفاء الفكر، واستجماع الهمة، وقد يلجأ إليها بعض المريدين هربا من فساد الزمان وغلبة الهوى على الناس. ومن ثم كانت مخالطتهم تشتت القلب، وتُضعف الرغبة في الإقبال على الطاعة، وقد يلجأ إليها أحدهم؛ طلبًا للإخلاص؛ لأن مخالطة الناس قد تدفعه إلى التزيُّن لهم؛ طلبًا للمكانة والمنزلة عندهم، وقد يقع بذلك في الرياء الذي يُحْبِط عمله ويدفع به إلى موطن الزلل. وقد يلجأ إليها آخرون هربًا من الشهوات التى تتحرك النفس إليها كلّما رأتها، ولذلك لجأ هذا الفريق إلى العزلة دفعًا للشواغل، وهربًا من تشتت الخواطر وتوزيع الفكر[1].

لكن الصوفية لا يرون أن العزلة حالة دائمة وأمر متصل، لذلك كان من الضرورى العودة إلى الحياة الاجتماعية مرة أخرى، بعد أن يكون المريد قد تزوَّد في خلوته بما يحصِّنه من الوقوع في الشرور، ولذلك فالصوفي يوصف بأنه " كائن بائن "[2] أى : كائن مع الخلق بجسده، منفصل عنهم بفكره. وقد سئل أحدهم عن العزلة فقال :" هى الدخول بين الزحام، وتحفظ سِرَّك (قلبك) عنهم لئلا يزاحموك، وتعزل نفسك عن الآثام، ويكون سِرُّك مربوطًا بالحق "[3].

---

(١) انظر مثلاً : باب الخلوة والعزلة في القشيرية ١/٢٧١، وما بعدها .

(٢) السابق ١/ ٢٧٢.

(٣) السابق ١/ ٢٧٣.

وقد تنبه هؤلاء إلى أن العزلة الكاملة عن الحياة يترتب عليها الإخلال بكثير من الطاعات التي سنَّها الرسول – صلى الله عليه وسلم – كزيارة المريض وشهود الجنازة وقضاء الحوائج وصلاة الجماعة ونحو ذلك، ومن ثم فقد اختاروا المخالطة للناس بعد أن يكونوا قد استعدُّوا لها .

● وقد أحاط الصادقون من الصوفية حياتهم في المجتمع الإسلامي بسياج من الأخلاق الرفيعة، فالصوفي الحَقُّ يعيش في الحياة بقلب لا يعرف الحقد ولا الشحناء، فهو سليم الصدر لجميع المسلمين، ولذلك لا ينالهم شرٌّ من جهته، فهو لا ينازعهم في شأن من شئونهم، فالناس في نظره رجلان: رجل يطلب ما عند الله تعالى ويدعو نفسه وغيره إلى طريق الله. وليس للصوفي الصادق مع هذا منافسة ولا صراع ولا غل؛ لأنه معه في طريق واحد وجهة واحدة، ورجل آخر مفتون بحب المال والجاه والرئاسة ونظر الخلق، وليس للصوفي مع هذا أيضًا منافسة؛ لأنه زاهد فيما يرغب فيه هذا الرجل [1].

وإذا كان الصوفي الحق لا يسيء إلى أحد، فإنه لا يكتفي بذلك، بل إنه يتحمل أذى الآخرين، ويعفو مع المقدرة على الثأر والانتقام، فهو يكظم غيظه ويستعلي على نوازع نفسه، ويكفها عن طلب القصاص ممن آذاه ، وهم يتمثلون في ذلك هدى القرآن الكريم وهدى الرسول – صلى الله عليه وسلم – الذي يقول في بعض حديثه: "**من مكارم الأخلاق أن تعفو عمن ظلمك، وتصل من قطعك وتعطي من حرمك**" ولذلك فليس الإحسان عندهم أن تحسن إلى من أحسن إليك، بل الإحسان أن تحسن لمن أساء إليك، فإن الإحسان إلى المحسن متاجرة كنقد السوق، خذ شيئًا وهات شيئًا [2]، وهم لا يُلْجِئون من يخالطهم

---

(١) السهروردي (أبو حفص عمر): عوارف المعارف، مع الإحياء، ١٤٥/٥.

(٢) السابق ١٤٠/٥.

إلى الاعتذار لهم عن تقصير؛ لأن للقبيح عندهم وجوهًا من المعاذير [1]، ولذلك كان طبيعيًا أن يكون هذا الصوفي واحة أمن وموطن سكينة لا يتوقع الناس الشر من جانبه؛ لما يفيض عنه من خير يشمل المحيطين به جميعًا، فهو "للشيخ كالابن البار، وللصبي كالأب الشفيق، ويكون مع جميع الخلق على هذا، يتشكى لشكواهم، ويغتم لمصائبهم [2].

فإذا لم يرتفع الإنسان إلى هذا المستوى الرفيع من الخلق والسلوك، فإنه يكون قد انحط - عندهم - من درجة الإنسانية إلى درجة البهائم العجماء، "من ضحك أو استمتع بزوجه أو لبس مبخرًا أو ذهب إلى مواضع المتنزهات أيام نزول البلاء على المسلمين فهو والبهائم سواء" [3].

● وإذا كانت هذه هي أخلاقهم مع الناس عامة فإنها تنطبق من باب أولى على علاقتهم بإخوانهم من الصوفية، وكان من آثار ذلك ما تحدثوا عنه من آداب الصحبة وشروطها التي لابد من تحققها فيها كإخلاص المودة، وحفظ الغيبة، وتمام الوفاء، وزوال الجفاء، والصبر على الأذى، والنصرة للأخ بالمال واللسان والقلب والأفعال، والرحمة له، وألا يحسده على دين أو دنيا، وأن يؤثره بالدين والدنيا إذا كان محتاجًا إليهما كما هو شأنه مع نفسه؛ بل أكثر، وأن يُعلِّمه ما جهل، وأن يحفظ سره، وأن ينصح له فيما بينه وبينه، لا أمام الناس حتى لا يفضحه، وألا يلجئه إلى الاعتذار، إذا وقع منه ما يدعو إليه، ولا يكلفه ما يشق عليه، ولا يرضى له ما لا يرضاه لنفسه، وأن يدعو له بظهر الغيب، وأن يعينه على الطاعة وهكذا [4].

● وقد قدم الصوفية نماذج من الإيثار التي تكشف عن ودٍّ صادق ومحبة

---

(١) القشيرية ٢/٤٧٣.

(٢) اللمع ٢٧٥.

(٣) عبد الوهاب الشعراني: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، تحقيق الأستاذين: طه سرور، والسيد محمد عيد ، مكتبة المعارف -بيروت ، ج١/٣.

(٤) راجع في ذلك كله: قوت القلوب ٢/٤٤٣، وما بعدها، والإحياء ٢/١٠٠، وما بعدها.



خالصة، كما تكشف عن روح مرهفة وضمائر حية يقظة، فقد كان المتيسر منهم يسع إخوانه ويستضيفهم، ويقضي عنهم ديونهم دون أن يحوجهم إلى ذل السؤال.

وكان الصوفية يستنكرون من أحدهم أن يُغْلق باب بيته أمام المحتاجين، منهم أو من غيرهم؛ ولذلك كانوا يقولون: صوفي وله بيت مقفل [١]! وقد شوهد أحدهم وقد خفف ملابسه في يوم شديد البرد، فلما سُئل عن ذلك قال: ذكرت الفقراء وما هم فيه، ولم يكن لي ما أُواسيهم به فأردت أن أُواسيهم بنفسي [٢]. وإنهم ليصلون في إيثارهم للآخرين إلى درجة افتدائهم بأنفسهم. وقد وقعت محنة للصوفية ذات مرة ببغداد، وقُبِض على عدد منهم لضرب أعناقهم، ولما دنا الجلّاد بالسيف من أحدهم تقدم زميله بدلاً منه إلى السياف، فسألوه عن سبب ذلك فقال: أردت أن أوثر إخواني بفضل ساعة [٣]، بل إن أحدهم ليتمنى أن يجعله الله فداء للبشر كلهم من عذاب جهنم، وكان يقول: لو علمت أن الله يعذبني بدل جميع من آمن به ويدخلهم الجنة وجدت من قلبي الرضا به [٤]، بل إن هذا الإيثار لا يتوقف على الإنسان، بل يتعداه إلى الحيوان، فنجد من بينهم من يؤثر كلبه بطعامه ويظل هو جائعًا [٥]، وكان ذلك صادرًا عن كمال الأخلاق لديهم، وتحقق مقتضياتها فيهم، وهذا هو الفضيل بن عياض يقول: لو أن العبد أحسن الإحسان كله، وكانت له دجاجة فأساء إليها لم يكن من المحسنين [٦].

---

(١) القشيرية ٥٠٥/٢.
(٢) انظر: القشيرية ٥١١/٢.
(٣) أبو نعيم الأصبهاني: حلية الأولياء ج٣٥٠/١٠، وكان ذلك سببا للعفو عنهم جميعا.
(٤) التعرف لمذهب أهل التصوف ١٤٥.
(٥) القشيرية ٥٠٦/٢.
(٦) القشيرية ٤٦٥/٢، ويتضح من هذه المواقف أنها تمثل تحقيقا رفيعا للمثل العليا للأخلاق الصوفية، كما دعا إليها وطبّقها أهل الكمال منهم. وقد لا يصل الالتزام بهذه الأخلاق إلى هذه المستويات الرفيعة لدي كل المنتسبين إلى التصوف، بل قد يختلف ذلك في بعض الأحيان، بل قد ينحدر التطبيق إلى مستويات لا يرتضيها هؤلاء المتحققون منهم.

وهكذا تمتزج الحياة الصوفية الكاملة بالأخلاق في جميع مراحلها وفي سائر جوانبها.

ج- ولكي تكتمل نظرتنا إلى الأخلاق الصوفية ينبغي أن نذكر بعض الخصائص المتعلقة بها، ومن هذه الخصائص ما يلي:

أولاً: إن الفضائل الصوفية ليست فضائل نظرية تأملية، ولكنها متصلة بهذه المجاهدات الشاقة، والرياضات المتواصلة الدائمة. ويتسق هذا مع نظرتهم إلى التصوف بوصفه تجربة يخوض السالك غمارها ويتحمل أعباءها، وقد سُئل أحدهم عن التصوف فقال: ما هذا الأمر إلا ببذل الروح، ويقول الجنيد: "ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع وترك الدنيا، وقطع المألوفات والمستحسنات" (1).

وقد أدرك الغزالي هذه الخاصية عندما تحدث عن التصوف مشيرًا إلى أنه يَتِمُّ بعلم وعمل، وأن العلم كان أيسر عليه من العمل، وأن "أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق والحال وتبدُّل الصفات، وكم من الفرق بين أن يُعلَم حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما وبين أن يكون صحيحًا وشبعان ... كذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطها وأسبابها، وبين أن يكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا، فعملت يقينًا أنهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال " (2).

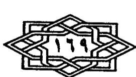
ولذلك كان من الحق أن يقال: إن من قرأ كتب التصوف على اختلاف عصورها يخرج بهذا الانطباع العام، وهو أن معرفة المذهب الصوفي، والإلمام بدقائقه وتفاصيله، والمشاركة الوجدانية لقضاياه، لا تجعل المرء صوفيًّا، ولا تغنيه شيئًا عن العمل والتطبيق (3).

---

(1) السابق 1/106، 116.

(2) الغزالي: المنقذ من الضلال ص172.

(3) دراسات فلسفية وأخلاقية لأستاذنا د/ محمد كمال جعفر، مكتبة دار العلوم 1977 م ص377.



ثانيًا: يتضح من حديث الصوفية عن الأخلاق أنهم يؤمنون بإمكان تغييرها واكتسابها، ولولا ذلك لما كان للمجاهدة فائدة، ولما كان للرياضيات الروحية معنى. وقد ظهر ذلك المعنى لدى الحكيم الترمذي في حديثه عن فطم النفس عن شهواتها كما يُفطم الصبي الصغير عن ثدي أمه، وفي حديثه عن تأديب الطيور والحيوانات البرية حتى تصير بالتأديب طائعة مُسَخَّرة، ولذلك لا يستغرب على النفس أن تكتسب عادات حسنة وأخلاقًا كريمة تحل محل ما كان لديها من سَيِّءِ الأخلاق والخصال [1].

وقد أشار أبو سعيد الخراز إلى أن المريد يدرب نفسه على اكتساب الأخلاق حتى تصير طبيعة فيه، وعادة مستقرة له، ولذلك كانت أخلاق الكاملين من الصوفية ساكنة في طبعهم، ومخفية في سرائرهم لا يحسنون غيرها؛ لأنها غذاؤهم وعادتهم "لأنهم فرضوا ذلك على أنفسهم، وعملوا فيه حتى أَلِفُوه، فلم يكن عليهم بعد الوصول كُلْفة في إتيانه والعمل به " [2].

ثم أشار أبو طالب المكي إلى مثل هذا المعنى في حديثه عن التفرقة بين المتصبر والصابر، والمتزهد والزاهد، فالأول منهما يتكلَّف الخلق ويُلْزِم نفسه به ويجاهدها عليه حتى يصير له خلقًا وطبعًا، وعندئذ يستحق أن يوصف به وصفًا حقيقيًا [3]، وأشار القشيري -كذلك- إلى أن الأخلاق جبلَّة في الإنسان، ولكنها ليست جبلة راسخة بحيث يستحيل تغييرها، بل إنها تتغير بمجاهدتها ومعالجتها مجاهدة دائمة مستمرة، حتى تكون المجاهدة عادة،

---

(١) انظر الحكيم الترمذي: الرياضة وأدب النفس. نشرة آربري، د/علي حسن عبد القادر، طبعة الحلبي ١٩٤٧م، ص٨٦، ٨٧، ١٠٥، ١٠٩.

(٢) أبو سعيد الخراز: كتاب الصدق أو الطريق إلى الله ص١٠٤.

(٣) انظر مثلاً: القوت ٤٠٥/١، ٥١١.

وعندئذ تتغير الأخلاق. ولا ينسى القشيري أن يشير إلى جانب الفضل الإلهي في معاونة الذي يجاهد نفسه لإحداث هذا التغيير (١).

ثم كانت المعالجة العلمية الأوفى لهذه الفكرة في نطاق التصوف لدى الغزالي في كتابه "الإحياء"، وهو متأثر فيها بأفكار فلسفية وصوفية (٢).

ثالثًا: اهتم الصوفية بالنيَّة اهتمامًا بالغًا، والنية – عند فلاسفة الأخلاق – هي جوهر العمل الخلقي وروحه، وكان من أسباب اهتمامهم بها أن النية هي أول العمل وبدايته، فإذا لم يمحّص الإنسان هذه النية قبل بداية العمل كان ذلك طريقًا إلى تسلل الفساد إليها، وعند فسادها يمكن للهوى أن يستعبد النفس فيسخرها لطاعته، وبذلك تبتعد عن طاعة الله أو تجد من الهوى مقاومة لهذه الطاعة، وربما تقوم بالطاعة – أحيانا – طلبًا للشهوة أو المكانة في قلوب الناس، وهي في كل هذه الحالات تكون فريسة سهلة لإغواء الشيطان (٣).

– ويهتم الصوفية بالنية أيضًا؛ لأن هناك أعمالاً قد تبدو في ظواهرها متقاربة أو متشابهة، لكنها في حقيقة الأمر متباعدة متنافرة، وليس من سبيل لكي يقي الإنسان نفسه من الوقوع في السيء منها إلا باستحضار النية؛ ولذلك فرَّق الصوفية بين النيَّة والأمنية، وبين العادة والعبادة، وبين الهمة والوسوسة، والخاطر والإلهام، وبين عزَّة النفس الناشئة عن إحساسها بذاتها وعزة الإيمان القائمة على الثقة بالله عز وجل، وفرقوا كذلك بين ذل النفس الصادر عن خضوعها للشهوة، وذلها الصادر عن ضعفها أمام الخلق وذلها الصادر عن إحساسها بعظمة الله وهيبته، كما فرقوا بين المداراة والمداهنة، وبين الاغترار والرجاء. والنية وحدها هي التي تفرق بين هذه

---

(١) انظر القشيرية: ٢١١/١.

(٢) انظر الإحياء ٧٢/٣، ٧٣.

(٣) انظر: القوت ٣٣٢/١، ٣٣٣.

الأمور [١].ويبدو هذا الاهتمام واضحًا لدى كثير من الصوفية كالحارث المحاسبي والحكيم الترمذي وأبي طالب المكي والغزالي، وقد خصص بعضهم لها كتبًا مستقلة كالترمذي [٢].

– وكان من أسباب اهتمامهم بالنية كذلك أن النية هي التي تحوّل العمل إلى طاعة ما دام يقصد به وجه الله تعالى، ولذلك كانت طريقًا لنوال الثواب من الله، ومن ثم كانت ملاحظة النية بابًا من أبواب الخير لا ينتهي، حيث يزداد ثواب العمل على قدر ما يتضمنه من نيات، وبالنية يكون الأكل والشرب والسعي والحركة عملاً يُثاب عليه المرء، وربما يتفق في العمل الواحد نيات كثيرة، فيكون للمرء بكل نية حسنة، فيؤدي العمل الواحد إلى نيات كثيرة وثواب عظيم [٣].

– ثم كان من أسباب اهتمام الصوفية بالنية أن يَسلَموا من آفات النفس وغرورها، ذلك أن النفس ربما وجدت في الطاعة مشقة في بداية الأمر، فإذا لم يُلقِ العبد بالاً لكراهيتها تلك واستمر على مزاولة الطاعة فربما تنقلب كراهية النفس لها محبة ورضا، وربما تجد فيها أنسًا وحلاوة، وربما تصير عادة من عاداتها لا تصبر على عدم أدائها. وهنا ينبغي الانتباه إلى أن أداء العبادة هنا ينقصه عامل مهم، وهو أن تكون الطاعة ابتغاء وجه الله تعالى، وهذا يقتضي أن يكون الباعث على العمل هو إرادة وجه الله لا مجرد التعود على العمل [٤].

---

(١) السابق ٢/٣٢٠، ٣٥٨، والقشيرية ١/٢٤٢.

(٢) انظر كتابه: الفروق ومنع الترادف، تحقيق ودراسة د/ محمد الجيوشي، النهار للطبع والنشر والتوزيع ط١/١٩٩٨م، والكتاب كله قائم على إبراز الفروق بين الصفات والخصال التي قد تبدو – في ظاهرها – متشابهة .

(٣) انظر: القوت ٢/٣٢٦، ٣٢٧، والإحياء: كتاب النية والإخلاص والصدق ٤/٤٥٠ وما بعدها.

(٤) انظر: الترمذي: الرياضة وأدب النفس ٦٠، ٦١.



وقد كان من آثار اهتمام الصوفية بالنية أنهم حرصوا على استحضار النية دائمًا حتى فيما يتركه الإنسان من الأعمال؛ لأن الترك عمل أيضًا، فلابد له من نية [١].

وكان لاهتمام الصوفية بها أثر في اهتمامهم بالتحليل النفسي الذي لا يقل ما قدمه الصوفية فيه عما قدمته كثير من البحوث الحديثة المتعلقة بالتحليل النفسي [٢].

رابعًا: جمع الصوفية في حديثهم عن الأخلاق ما يمكن تسميته بالجانب الإيجابي أي المتعلق بالفضائل واكتسابها، والجانب السلبي أي المتعلق بالرذائل ومقاومتها. فالاهتمام بالأول يظهر في حديثهم عن المقامات التي يكتسبها الصوفية أثناء مجاهداتهم الروحية كالصبر والشكر والرضا والمحبة ونحوها، والاهتمام بالجانب الثاني يظهر في حديثهم عن بعض الأمراض والعيوب التي تصاب بها النفوس، فتكون عوائق لها عن بلوغ الكمال الأخلاقي، وذلك كالحسد والكبر والعجب والغرور والرياء ونحوها. وقد أفرد الصوفية صفحات كثيرة لتحليل هذه الظواهر والآفات، وتناولوا أسبابها، وأرشدوا المريدين إلى الوسائل التي تمكنهم من التغلب عليها. وقد كان للحارث المحاسبي فضل السبق في هذا المضمار، حيث خصص في كتابه "الرعاية لحقوق الله" فصولاً كثيرة لدراسة هذه الظواهر، وتبعه في كثير مما ذهب إليه أبو حامد الغزالي في الجزء الثالث من كتابه "الإحياء" وقد اعترف له بالفضل، حيث يقول: "والمحاسبي – رحمه الله – حبر الأمة في علم

---

(١) انظر: القوت ٢/٣٢١، ٣٣٦.

(٢) انظر: مقدمة الرعاية للمحاسبي ص٢٩. وهو يورد فيها رأى المستشرق الفرنسي لويس ما سينيون، ودراسات فلسفية وأخلاقية ٣٧٨، والتصوف د/عفيفي، ص١٤٤، والتصوف النفسي للدكتور عامر النجار.



المعاملة، وله السبق على جميع الباحثين عن عيوب النفس وآفات الأعمال، وأغوار العبادات، وكلامه جدير بأن يحكى على وجهه" (١).

د- ويمكن القول -بعد ذلك- إن هذا المستوى الأخلاقي العالى الذي حرص علماء الصوفية على تسجيله في كتبهم، أو تعليمه للمريدين من طالبي الهداية وسالكي طريق الحق كان أمرًا يحرص كل صوفي صادق على تطبيقه على نفسه -أولاً- دون مراوغة أو كسل، ولكن تجدر الإشارة إلى أنه كان هنالك من انتسب إلى الصوفية ثم لم يرتفع إلى هذا المستوى، ولذلك وجدنا من هؤلاء من يقول بإسقاط الأعمال والتكاليف والأخلاق عندما يصل الواحد منهم - في ظنه - إلى درجة معينة من الطاعة والعبادة. ولكن الذي يجدر بنا ملاحظته وتسجيله أن الصادقين من الصوفية وقفوا لهؤلاء الأدعياء بالمرصاد، وكشفوا خبث طوياهم، وحقيقة عجزهم عن الارتفاع إلى المستوى السلوكي المطلوب منهم، ومن هؤلاء الجنيد الذي سئل عن قول القائلين بإسقاط التكاليف فقال: "إن ذلك من العظائم، والذي يسرق... أحسن حالاً من هذا، فإن العارفين بالله تعالى أخذوا الأعمال عن الله تعالى، وإليه رجعوا فيها، ولو بقيتُ ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة واحدة" (٢)، وكذلك تصدى لهم السراج الطوسي وأبو طالب المكي والقشيري والغزالي والسهروردي وأمثالهم.

هـ- وأخيرًا فإن أخلاق الصوفية قد وُصفت لدى بعض الباحثين بأنها تتسم بالسلبية المطلقة، وأنها تقف عند السعادة السلبية التي تقوم على

(١) إحياء علوم الدين ٣٢٨/٣. وانظر عرضًا وتحليلاً لظاهرة الحسد عند المحاسبي لدى د/ حامد طاهر في كتاب: الأخلاق بين النظرية والتطبيق، دار الثقافة العربية ١٩٩٦م، ص٢٥١-٢٦٩.

(٢) القشيرية ١٠٦/١ بتصرف يسير.



العزلة والرغبة في تحقيق السكينة النفسية لصاحبها، وأنها تقوم على إثـارة الصراع الباطني بين قوى الإنسان وأنها تنحو نحو المبالغة فيما تتطلبه مـن مجاهدات [1].

ويمكن الرد على هذه الآراء بما سبق أن أوردناه حول موقف الصوفية من العزلة، وهو الموقف الذي ينظر إليها على أنها مرحلة مؤقتة، وليست عزلة دائمة، ثم إنها ينبغي ألا تمنع المريد من أداء الواجبـات الاجتماعيـة كزيارة المرضى، والسعي على المعاش، ونحو ذلك من الواجبات [2].

أما المبالغة في المجاهدة فقد وقع فيها -بالفعل- بعض الصوفية، ولكن المحققين من الصوفية قد حذروا من هذه المبالغة، ودعـوا إلـى الاعتـدال، والرفق بالنفس التي هي مطية السالك [3].

وقد وجه بعضهم النظر إلى أن المجاهدة النفسـية ينبغـي ألا تتجـاوز الغاية المقصودة منها في كبح النفس عن الشهوات، وترويضها على الطاعة وتهيئتها لعبادة الله، وليس المقصود منها -إذن- اقتلاع الغرائز الإنسانية التي أودعها الله تعالى في النفس لحكمة مقصودة، فاقتلاع هـذه الغرائـز غيـر ممكن، وهو - كذلك- غير مطلوب، بـل المطلـوب هـو التسـامي بهـا

---

(١) انظر مثلاً: الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، د/ توفيق الطويل، دار النهضة العربيـة ص٢، ١٩٦٧م، ص١٤٦، ١٤٧، ودائرة المعارف الإسلامية ٢/٤٤٥.

(٢) انظر مثلاً: قـوت القلـوب ١/٣٥، ٩١، ٢/٢٨٧، والقشـيرية ٢/٧٤١، وانظـر: المحاسبي المكاسب، مع المسائل في أعمال القلوب والجوارح، تحقيق عبـد القـادر عطا، عالم الكتب ط١/١٩٦٩م، وهو يرد على القائلين بترك الكسب بدعوى التوكل، انظر ١٨٣-١٩٩، هذا وقد عرف كثير من الصوفية بالمهن والحرف التـي كـانوا يعملون فيها، كالنساج والحمّال والخراز والوراق والقواريري والحلاج ... إلخ.

(٣) انظر: المحاسبي: المرجع السابق ٢٢٧، والقوت ٢/٣١٧، ٣٤٣، ٣٧٠.

والسيطرة عليها، وتحويلها إلى قوة دافعة تعين على الخير والارتقاء الأخلاقي [1].

وقد ذكر بعضهم صراحة أن الخروج عن طبع النفس لا يصح، وأن ما كان في الجِبِلَّة، فمن المحال عَدَمه إلا أن تنعدم العين الموصوفة به، وأن تكليف النفس ما لا تطيق إهلاكٌ لها ومنع لها من الخير [2].

ز- ويمكن القول -أخيرًا- إن الصوفية قد وجهوا جزءًا كبيرًا من جهودهم إلى الاهتمام بالفضائل والقيم الخلقية، وأن اهتمامهم بالجانب العملي كان أكثر من اهتمامهم بالجانب النظري، الذي يستهدف وضع مذهب أو مذاهب نظرية في الأخلاق على النحو الذي يهتم به الفلاسفة.

ويتسق هذه الاتجاه لديهم بما عرف عنهم من كونهم أرباب أحوال وأعمال لا أقوال، وأن عنايتهم كانت متجهة في المقام الأول إلى تقديم النموذج الأخلاقي الذي يُغْنى بفعله عن كل مقال، ولذلك كان من مبادئهم "جالس من تكلمك صِفَته، ولا تجالس من يكلمك مَقَالُه، فذلك هو الحكيم الصادق: موعظته رؤيته، آدابه هي أفعاله، قد أغناك مَشْهدهُ عن خبره" [3]، وكان ذو النون المصري يقول: "جالس من يكلمك عمله، لا من يكلمك لسانه"[4].

---

(1) انظر: الإحياء ٣/٧٣، ٧٤، وابن عباد الرندي: غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية، تحقيق د/ عبد الحليم محمود، ود/ محمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة ط١، ١٩٧٠م، ج٢/١٧٩.

(2) انظر: الفتوحات المكية ١/٣٥٨، ٣٥٩، ٥٦٩، ٢/١٩٦، ١٩٨، ٤٨٤.

(3) علم القلوب المنسوب خطأ إلى أبي طالب المكي ص٣٩، وانظر في بيان خطأ هذه النسبة: أبو طالب المكي ومنهجه الصوفي، ماجستير مخطوطة بكلية دار العلوم لصاحب هذا البحث ١٩٧٢م، ص٧٦-٧٩.

(4) القوت ١/٣٥٨.



ولذلك كان بعضهم يمتنع عن تأليف الكتب، فإذا دعى إلى الكتاب قال: كتبي أصحابي [1]، ويذكر السلمي أن أبا الحسن علي بن بندار الصوفي رأى ولده يمسك في يده كتابًا فقال له: ما هذا؟ فقال له: كتاب المعرفة، فقال له: "ألم تكن المعرفة في القلوب، فقد صارت في الكتب"[2]؟

وقد كان من أسباب ذلك خشيتهم أن يدعي بعض السالكين للطريق من المقامات والأحوال والمعارف ما لم يكن ثمرة لوجدهم وذوقهم وحالهم، فإنه إذا تعلم "المريد" سيَرَ هذه الطائفة، وتكلَّف الوقوف على معرفة مسائلهم وأحوالهم قبل تحققه بالمنازلة والمعاملة بَعُدَ وصوله إلى هذه المعاني، ولهذا قال المشايخ: إذا حدَّث العارف عن المعارف فجهّلوه" [3].

لكن اهتمام الصوفية بالجانب العملي لم يكن معناه – كما يتبادر إلى الذهن– أنهم أغفلوا الجانب النظري تمامًا، فلهذا الجانب مكانه ودوره، وهو يتضح فيما وضعه شيوخ التصوف من مناهج للسلوك، وهي ثمرة علم وفكر، واختيار لعناصر وخطوات وشروط، تسعى إلى تحقيق غايات مرجوَّة من السلوك، ثم يتضح الجانب النظري كذلك فيما ظهر لديهم من مذاهب معرفية، تفسر تجاربهم، وتوضح إلهاماتهم، وتؤسس نظريات لا تقف عند حدود تجارب محدودة، بل تمتد إلى نظريات عامة في الوجود، وفي المعرفة، ومن حيث المعرفة نجدهم يتحدثون عن وسائلها وطبيعتها وشروطها وعلاقتها بمصادر المعرفة الأخرى على نحو يقترب من الناحية المنهجية من كلام الفلاسفة، وإن اختلفت الوسائل، وتمايزت النتائج والمراتب [4].

---

(١) انظر د/ محمد كمال جعفر: سهل التستري ١/١٩٧٤م، ص٢٦.

(٢) السلمي: طبقات الصوفية ٥٠٣.

(٣) القشيرية: ٧٤٨/٢.

(٤) انظر لصاحب هذا البحث: في الفلسفة الإسلامية: مقدمات وقضايا، دار الثقافة العربية ٢٠٠٠م، ص١٥٩-١٦٣.



وعلى هذا النحو نفسه يأتي حديثهم عن الأخلاق، فهو عمل مسبوق بنظر، وسلوك مؤسس على فكر، وقد كان الصوفية يُشبهون عمل الشيخ أو الأستاذ بعمل الطبيب، الذي لا يصح له أن يقوم بعلاج المرضى دون علم، ثم إنه مطالب بأن ينظر في العلاج إلى أحوال البدن وأحوال الزمان، وصناعة المريض وسنه وسائر أحواله، "فكذلك الشيخ المتبوع الذي يُطَبِّبُ نفوس المريدين، ويعالج قلوب المسترشدين، ينبغي ألا يهجم عليهم بالرياضة والتكاليف في فن مخصوص وفي طريق مخصوص، ما لم يعرف أخلاقهم وأمراضهم، وكما أن الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم، فكذلك الشيخ لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة أهلكهم وأمات قلوبهم، بل ينبغي أن ينظر في مرض المريد وفي حاله وسنه ومزاجه وما تحتمله بنيته من الرياضة، ويبني على ذلك رياضته"[1].

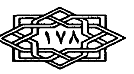
هذه لمحات من حديث الصوفية عن الأخلاق، نسوقها مع التسليم بقصورها عن الإحاطة بآرائهم فيها، خاصة وأن التصوف نظام واسع الآفاق، رحب الجوانب، ممتد من حيث الزمان والمكان والمذاهب والأعلام.

ويتبقى لنا أن نتناول بعض قضايا المذهب الصوفي، وهذا ما سنخصص له الفقرة التالية.

۞۞۞۞۞

---

(١) إحياء علوم الدين ٣/٧٩، وانظر ٨٨.



٢ - الصوفية والولاية

تمهيد:

وردت كلمة "الولاية" في اللغة بمعانٍ متعددة، تدور -في مجملها- حول معاني القُرْب والدنُوّ، والمحبة والنصرة، وهي معان تُضَادُّ البُعْد والقطيعة والعداوة، ويسمى الموصوف بها وليًّا، والجمع أولياء، وربما قُصد بالولاية الإمارة والمُلك والسلطان، والموصوف بها - عندئذ - يسمى واليًا، والجمع ولاة.

وتأتي لفظة الولاية بفتح الواو وكسرها، دون تفريق في المعنى عند كثير من اللغويين، وذهب بعضهم إلى التفرقة بينهما من حيث الصيغة، فهي بفتح الواو مصدر وبكسرها اسم، وذهب بعضهم إلى التفرقة بينها من حيث المعنى، فهي بالكسر تعني السلطان، وبالفتح والكسر تعني المحبة والنصرة، وقد سار بعض الصوفية على هذا المنهج نفسه، فجعل الوَلاية (بفتح الواو) بمعنى النصرة، على حين جعلوا الولاية (بكسر الواو) بمعنى المحبة، واستدلوا لذلك بمثل قوله تعالى: ﴿ هُنَالِكَ الْوَلايَةُ للهِ الْحَقِّ ﴾ [الكهف: ٤٤] قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا ﴾ [الأنفال: ٧٢].

وقد وردت كلمة الولاية، وما يرتبط بها كالولي والأولياء والمولى في القرآن الكريم بمعان متصلة بهذه المعاني اللغوية التي سبقت الإشارة إليها، غير أنه قد ورد في القرآن تحديدٌ لوصفين من أهم الأوصاف التي يجب

أن تتحقق في أولياء الله تعالى، وهما الإيمان والتقوى، وذلك في قوله تعالى: ﴿ أَلا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ ۞ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴾ [يونس: ٦٢، ٦٣].

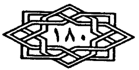
وورود هذين الوصفين يعطي تحديدًا شرعيًّا للمراد بالأولياء، بحيث يجب استحضارهما وملاحظتهما عند كل حديث عن الولاية لدى الصوفية أو غيرهم ممن عرضوا للحديث عن الولاية من المتكلمين أو الشيعة أو غيرهم، على أن يكون واضحًا أن الإيمان والتقوى يجب أن يلاحظ فيهما المعنى العام الجامع الذي يدل عليه كل منهما، فالإيمان يجمع الاعتقاد بالقلب، والعمل بالقلب، والجوارح على حسب ما جاء في الشرع عنهما[1]، والتقوى تؤخذ بهذا المعنى الجامع أيضا، كما دلت على ذلك الآيات القرآنية في الحديث عنها، ومن أهمها في بيان معناها قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٧] [2].

والإيمان والتقوى بمعناهما الجامع، هما أهم شروط الولاية، وكل من

---

(١) انظر مثلا: الآيات ٢- ٤ من سورة الأنفال، والآيات الأولى من سورة : المؤمنون والآيات التي تتحدث عن عباد الرحمن في سورة الفرقان، وهكذا.

(٢) وانظر الآيات ١-٥ من سورة البقرة، والآيات ١٣٣-١٣٦ من سورة آل عمران، ونحوها من الآيات.



تحقق بهما كان لله وليًّا، وكل من ادعى الولاية، ولم تتحقق فيه شروطها فليس بولي لله تعالى، حتى وإن اشتهر بالولاية أو أضيفت إليه الكرامات وخوارق العادات، وكثُر من حوله الأشياع والأتباع، وكُتبت في سيرته الكتب والقصائد، وأقيمت له المناسبات والموالد.

الولاية عند الصوفية:

وقد عني الصوفية بالحديث عن الولاية عناية بالغة، ومما يدل على ذلك قول الهجويري: "اعلم أن قاعدة وأساس طريقة التصوف والمعرفة – جملةً – يقوم على الولاية وإثباتها؛ لأن جميع المشايخ – رضي الله عنهم- متفقون في حكم إثباتها، غير أن كلاً منهم بَيَّن هذا بعبارة مختلفة" (١).

ويدلنا هذا النص – وأمثاله – على أهمية الولاية لدى الصوفية، فهي -عندهم – أساس التصوف وجوهره، وهي غاية من أعظم غاياته، حيث يسعى الصالحون المخلصون من الصوفية إلى الوصول إليها، والتحقق بمقامها، وقد نظر بعض الباحثين إلى التصوف على أنه مدرسة لتخريج الأولياء، وقد تحدث الصوفية عن الولاية وتعريفها وشروطها وطريقها وعطاء الله لأصحابها، وكان من أشهر التعريفات التي تحدثوا بها عن الولي ما جاء لدى القشيري في قوله: "الولي له معنيان: أحدهما فَعِيل بمعنى مفعول، وهو من يتولى اللهُ سبحانه أمْره، قال الله تعالى: ﴿ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ ﴾ [الأعراف: ١٩٦] فلا يكِلُه (الله) إلى نفسه لحظة، بل يتولى الحق – سبحانه – رعايته، والثاني فعيل، مبالغة من الفاعل، وهو الذي يتولى عبادةَ الله وطاعته، فعبادتُه تجري على التوالي من غير أن يتخللها عصيان، وكلا الوصفين واجب حتى يكون الولي وليًّا: يجب قيامه بحقوق الله تعالى على الاستقصاء والاستيفاء، ودوام حفظ الله تعالى إياه، في السراء والضراء" (٢).

---

(١) كشف المحجوب ٤٤٢/٢، ٤٤٣.

(٢) القشيرية ٥١٩/٢، ٦٦٤، ٦٦٥، وقد اقتبسه فخر الدين الرازي في تفسيره، انظر: مفاتيح الغيب ١٢/٥، ١٤.

وقد تنوعت أقوال الصوفية عن الولاية، فبعضهم يلاحظ جانب البدايات والأعمال والمجاهدات، ومن هؤلاء المكي الذي يقول: "فإنما طريقنا تهذيب قلوب العمال، فبطهارة القلوب وحقيقة الإيمان تزكو الأعمال، ويقرب العاملون من الله ذي الجلال" (١).

* وقد يلاحظ بعضهم جانب النهايات والثمرات والعطاء، ومن ذلك ما قاله أبو علي الجوزجاني: "الولي هو الفاني عن حاله، الباقي في مشاهدة الحق سبحانه، تولَّى الله سياسته، فتوالت عليه أنوار التولي" (٢)، وما قاله يحيى بن معاذ الرازي عن الأولياء من أنهم: "عباد تَسَرْبلوا بالإنس بالله تعالى بعد المكابدة، واعتنقوا الرَّوْحَ بعد المجاهدة، بوصولهم إلى مقام الولاية"(٣).

وقد يأتي حديث بعضهم عن الولاية إجابة عن سؤال أو توضيحًا لفكرة، أو ردًّا على اعتراض، أو إزالة لشبهة. وعلى هذا النحو تواردت أفكار الصوفية حول الولاية، وتكاملت آراؤهم فيها، وتحددت اتجاهاتهم إزاءها، ومن هذه المسائل ما يتعلق بأصل الولاية وأساسها وهل هو الاصطفاء والاجتباء المطلق من قِبَل الله تعالى للولي أو هو الاصطفاء المرتبط بالعمل والمجاهدة. ومن هذه المسائل علوم الأولياء وعلاقتها بغيرها من وسائل المعرفة الأخرى، كالمعرفة الحسِّية والعقلية، ومنها ما يتعلق بالكرامات وأنواعها ودرجاتها، وما يتصل بعلاقة الولاية بالنبوة، إلى غير ذلك من المسائل التي تمثل – في مجموعها – صورة معبِّرة عن آراء الصوفية عن الولاية في جوانبها المختلفة.

---

(١) قوت القلوب ١٤/١، ويتفق مع هذا كلام ابن أدهم عن العقبات الست التي يجب اجتيازها للوصول إلى درجة الصالحين، كما سبق أن أشرنا عند الحديث عن الانتقال من الزهد إلى التصوف .

(٢) القشيرية ٥٢٣/٢ .

(٣) القشيرية ٥٢٢/٢، والمقصود هنا سقوط مشقة الطاعات لا سقوط الطاعات نفسها؛ لأن الطاعات لا تسقط عن العبد ما دام حيًّا عاقلاً مكلفًا.

● وإذا كان الاهتمام بالولاية – في جانب من جوانبها– قاسمًا مشتركًا عند الصوفية، فلقد كان من أكثر الذين اهتموا بها ودَرَسُوا مسائلها وناقشوا قضاياها: محمد بن علي، الحكيم الترمذي الذي يصفه بعض مؤرخي الصوفية بأن قاعدة كلامه وطريقه كانت على الولاية [1]، وكان يعبِّر عن رأيه في حقيقتها، وعن درجات الأولياء ومراعاة ترتيبها، كما وُصِف بأن الولاية تمثل حجر الزاوية في مذهبه، وظهر هذا الاهتمام فيما ألفه من كتب حول الولاية والأولياء، كما ظهر فيما وضع من أسئلة بلغ عددها مائة وخمسة وخمسين سؤالاً حول الولاية، وقد جعلها اختبارًا للذين يدَّعون الولاية أو يتظاهرون بأعمالها، دون أن يكونوا جديرين بمقامها، ومن هؤلاء الأدعياء رجل لم يصبر على السير في طريق الله تعالى، بل أصابه الملل من مواصلة العبادة، ولهذا لم يرتفع عمله إلى الله تعالى لعدم توفر الصبر والإخلاص فيه، لكنه لم يواجه نفسه بذلك، بل أقبل على النسَّاك يتشبه بأعمالهم، وينطق بكلامهم من غير ذوق لحقائقها ومضمونها. والترمذى يتوجه بالأسئلة إلى هذا وأمثاله من أدعياء الولاية، حتى يقفوا على حقيقة مقامهم؛ لأنهم لن يتمكنوا من الإجابة عن هذه الأسئلة التي وضعها؛ لأنها تحتاج إلى ذوقٍ لها وعلم مباشر بمعانيها وحقائقها [2].

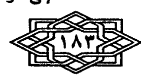
وقد كان من أغرب ما قاله الحكيم الترمذي عن الولاية ما تحدث به عمن يسميه "خاتم الأولياء" [3]، ويقصد الترمذي – بكلامه عنه – أن دائرة الولاية ليست متصلة باقية طالما كان هناك مؤمنون بالله ورسوله، بل إنها تختم وتغلق مثلما أُغلِقَت دائرة النبوة ببعثة محمد – صلى الله عليه وسلم –

---

(١) انظر: كشف المحجوب ٢/٤٤٢.

(٢) انظر كتابه: ختم الأولياء، تحقيق د/ عثمان يحيى ص١١٤-١١٧.

(٣) السابق ص٣٣٦، وما بعدها، ٤٥٧، ٤٥٨، إلى مواطن أخرى.



وهي فكرة لم يسبق أحد إلى الحديث عنها قبل الترمذي، وليس لها كما يقول ابن تيمية ذِكْر في كتاب الله وسنة رسوله [1]، وقد كان حديث الترمذي عن ختم الولاية من أسباب ثورة أهل ترمذ عليه، واتهامهم له بالكفر بسبب ما نسب إليه حولها من أفكار ربما تنال من قدر النبوة، وتوحى بأنه يجعل خاتم الأولياء أفضل منهم.

ويُفْهم من حديث الترمذي عن خاتم الأولياء أنه ولي يصطفيه الله تعالى ويجتبيه إذا أتى وقت زوال الدنيا، ويخصه بختم الولاية، ويمنحه من درجات الولاية أعلاها، ويجعله حُجَّة على الأولياء يوم القيامة. فهو سَيِّدهم، كما أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - هو سيد الأنبياء، ومن مظاهر أفضليته على الأولياء أنه يأخذ من الأسماء الإلهية بحظ لا يتيسر لغيره منْها، كما أن نصيبه من أجزاء النبوة (التي هي فوق الأربعين في أحاديث الرسول - صلى الله عليه وسلم) لا يُدَانَى، وقد جاء ذلك في سياق حديثه عن طائفة المحدَّثين [2]، حيث إنهم ذوو درجات ومنازل مختلفة، فمنهم من أُعْطِي ثُلُث النبوة، ومنهم من أُعطي نصفها، ومنهم من له الزيادة، حتى يكون أوفرهم حظًا في ذلك مَن له ختم الولاية.

ويذكر الترمذي أن خاتم الأولياء هو أوثقهم صلة وأقربُهم إلى الرسول صلى الله عليه وسلم. وهو يصفه بصفات تشير إلى قبوله للنظرية التي

---

(1) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٢٣/١١.

(2) بفتح الدال، وهم الذين جاءت إليهم الإشارة في كلام الرسول - صلى الله عليه وسلم- عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، "قد كان يكون في الأمم قبلكم مُحَدَّثون، فإن يكن في أمتي منهم أحد فإن عمر بن الخطاب منهم"، وقد ذكر مسلم هذا الحديث ثم قال: قال ابن وهب: تفسير محدَّثون: ملهمون. صحيح مسلم بشرح النووي، طبعة الشعب، كتاب فضائل الصحابة ٢٥٩/٤.



سميت بنظرية **النور المحمدي**، التي تجعل الرسول -صلى الله عليه وسلم- ذا وجود نُورانيٍّ حقيقي سابق على وجوده البشري، بل سابق علـــى وجـــود الخلائق [١] كلها، وهي نظرية وُجدت عند طوائف الشيعة الذين يفسرون عن طريقها ما يجعلونه للأئمة من مكانة روحية تجعلهم أولَـــى النـــاس بخلافـــة الرسول - صلى الله عليه وسلم- كما تجعل لهم هذا الاختصـــاص بمعرفـــة باطن الشريعة وأسرارها الروحية، ثم ظهرت الفكرة في نطاق التصوف لدى بعض الصوفية، ومنهم سهل بن عبد الله التستري في كتابه في التفسير، ثـــم ظهرت لدى الحلاج في كتاب الطواسين.

ثم ظهرت بعضَ الظهور لدى الحكيم الترمذي، حيـــث وصَـــفَ خـــاتم الأولياء بقريب مما يوصف به خاتم الأنبياء وهو الرسول - صلى الله عليـــه وسلم، فإذا كان خاتم الأنبياء هو الأول في العلم وفي المشيئة وفي الوجـــود، فإن خاتم الأولياء له شيء من ذلك؛ لأنه لم يزل مذكورًا في البَدء "إذ هو أوَّل في الذكر، وأول في العلم، وأول في المشيئة، وأول في المقادير، وهـــو أول في اللوح المحفوظ، وأول في الميثاق، (ثم) هو أول في المحشر، وأول فـــي الإفادة، وأول في الشفاعة، وأول في الجِوار، وأول في الدار (الجنـــة) وأول في الزيارة، فهو -في كل مكان- أولُ الأولياء، كما كان محمد صلى الله عليه وسلم أول الأنبياء [٢].

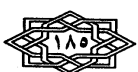
ولعل الترمذي أَحَسَّ أنه كاد يتجاوز الحدود أو تجاوزهـــا فعـــلاً، وأن المستمع لحديثه سيقع في رُوعه أن هذا الخاتم له مقام مماثل لمقام النبى محمد - صلى الله عليه وسلم، ولذلك قال: "فهو من محمد - صلى الله عليه وسلم- عند الأُذُن، والأولياء عند القَفَا" [٣].

---

(١) ختم الأولياء ٣٣٦ وما بعدها.

(٢) ختم الأولياء ص٣٤٥.

(٣) السابق: الموضع نفسه .



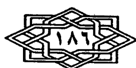
ثم كان الترمذي حريصًا على أن يوضح أن هذا الخاتم لا يرقى إلى مقام الأنبياء، ولا يسمو إلى مكانتهم؛ لأنه ليس بنبي، ولذلك تنطبق عليه القاعدة العامة التي يقول بها أهل الحقائق من الصوفية، وهي أن الأنبياء أفضل من الأولياء، وقد شهد له بذلك ابن تيمية، الذي فرق بينه وبين غيره من القائلين من بعده بختم الولاية، حيث جاء في كلام بعضهم ما يؤدي إلى القول بتفضيل خاتم الأولياء على الأنبياء من بعض الوجوه، ولكن الترمذي لم يكن من هؤلاء "فإن هذا لم يَقُلْه أبو عبد الله الحكيم الترمذي، ولا غيره من المشايخ المعروفين، بل الرجل أجَلُّ قدرًا، وأعظم إيمانًا من أن يفتري هذا الكفر الصريح"(١).

وإذا كان ابن تيمية يُبَرِّئه مما وقع فيه غيره فإنه أخذ عليه شيئين: أولهما: أنه هو الذي سبق إلى ابتداع هذا اللفظ الذي لم يقُلْ به أحد من سلف الأمة وأئمتها، وإن هذا اللفظ – على فَرْض صحته- ينطبق على آخِرِ مؤمن تقوم عليه القيامة، فهو – عندئذ- آخِر الأولياء وجودًا؛ لأن لكل مؤمن نصيبًا من الولاية على قدر إيمانه وطاعته وتقواه، أما الأمر الثاني فهو مترتب على ذلك، وهو أنه لا يلزم من وصف هذا المؤمن بأنه خاتم الأولياء – بهذا المعنى- أن يكون أفضل المؤمنين والأولياء ولا سيدهم ولا أقربهم إلى الأنبياء؛ لأن ذلك يقتضي أن يكون هذا الأخير الذي تقوم عليه القيامة أفضل من أبي بكر وعمر وغيرهما من صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم المشهود لهم بالفضيلة والتقدم على من سواهم (٢).

---

(١) الرسائل والمسائل، طبعة الشيخ رشيد رضا ٤/٦٦، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى ١١/٣٧٣-٣٣٧.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ١١/٢٢٣، ٤٤٤.



• وتجدر الإشارة إلى أن حديث الترمذي عن خاتم الأولياء ليس فيه تحديد ولا تعيين لهذا الخاتم في شخص معين، وتدل نصوصُه على أنه لا يقصد به عيسى عليه السلام؛ لأن عيسى -عند مجيئه آخر الزمان- لن تفارِقه نُبُوَّتُه، وإن كانت ستندرج، كما يقول أهل السنة، في حكم نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم، ثم إن نصوصه لا تدل على أنه يقصد بخاتم الأولياء: المهدي الذي جاءت بعض الأحاديث بظهوره في أواخر الزمان، ومما يدل على ذلك أنه يفرق بين المهدي وخاتم الأولياء [1]، ثم لا تدل نصوصه على أنه يقصد أن يكون هو نفسه خاتم الأولياء؛ لأن هذا الختم - كما قال- سيأتي في آخِر الزمان عند وقت زوال الدنيا".

ولعل ما تعرض له الترمذي من أذى بسبب أقواله في الولاية وختمها كان سببًا في صرف الصوفية عن الحديث عنها، فلا نكاد نجد ذِكْرًا عندهم لخاتم الولاية، وظل الأمر على ذلك إلى أن جاء محيي الدين بن عربي (٦٣٨هـ) فأفاض في الحديث عنها، وسار بها شوطًا كبيرًا تباعدت فيه آراؤه كثيرًا عن آراء سلَفِه الترمذي الذي وضع المصطلح، وحدد أساس الفكرة، ولكنه لم يبلغ بها المدى الذي بلغته عند ابن عربي.

عند ابن عربي [2]:

وقد سلك ابن عربي في حديثه عن ختم الأولياء منهج الإلْغَاز والإسرار، معللاً ذلك بأنه قد أُخِذَ عليه العهدُ بألا يفشي سِرَّهُ، ولا يظْهِر أمره، وقد تعرضت آراؤه حول الفكرة لنوع كبير من التطور، حيث مرت بمراحل متعددة، إلى أن استقرت على رأي معين له فيها.

---

(١) انظر: ختم الأولياء ٤٣٦.

(٢) انظر: ذلك تفصيلاً في بحثنا للدكتوراه بعنوان: الولاية عند محيي الدين ابن عربي، دار العلوم ١٩٨٠م، والتصوف للدكتور عفيفي ٣٠٨-٣١٤.



ومما يوضح ذلك أنه ذهب إلى أن خاتم الأولياء هو عيسى – عليه السلام، وجاء ذلك دون تصريح به في كتاب له يسمى "عنقاء مغرب"، وقد ساق كلامه عنه في جو من الغموض والرغبة في الإخفاء، وإن كان ما ذكره من أوصافه يدل على أنه يقصد المسيح عيسى ابن مريم.

ثم اتجه ابن عربي – في بعض كتبه الأخرى- ولا سيما كتابه الضخم: الفتوحات المكية إلى القول بوجود اثنين تُخْتَم بهما الولاية، **أحدهما** يختم الولاية العامة، **وثانيهما** يختم الولاية الخاصة، والمقصود بالولاية العامة: دائرة الولاية المصاحبة لدائرة النبوة منذ ظهرت إلى الوجود؛ أي: منذ آدم عليه السلام، إلى محمد – صلى الله عليه وسلم، والخاتم الذي يختم هذا النوع من الولاية هو عيسى عليه السلام، الذي كان في عهده نبيًّا ورسولاً، ولكنه يبعث في آخر الزمان حاكمًا بشرع محمد – صلى الله عليه وسلم، وتابعًا له، تشريفًا للرسول عليه السلام.

وأما الختم الثاني فهو الختم الخاص الذي يختم الولاية الخاصة التي ترتبط برسالة محمد – صلى الله عليه وسلم، ويسميه ابن عربي ختم الولاية المحمدية، وهو يصفه بأنه على قَدَم رسول الله، وأنه ليس في الأولياء المحمديين من هو أكبر منه وأعلى منه مقاما، ولكنه يأتي في الفضيلة والمرتبة بعد خاتم الولاية العام الذي هو عيسى عليه السلام. وعن خصائص هذا الخاتم يقول ابن عربي: إنه أعلم الخلق بالله، بعد الأنبياء، ولا يكون في زمانه من هو أعلم بالله وأمره منه، كما يصفه بأنه جامع لعلوم الأولياء المحمديين، وهو يشرح ذلك بأن الرسول – صلى الله عليه وسلم – هو خاتم النبيين، ولمَّا أوتي محمد- صلى الله عليه وسلم – هذا المقام أتاه الله جوامع الكلم، وجعل الشرائع كلها مندرجة في شريعته، مثلما يندرج نور الكواكب

في نور الشمس، وهكذا الخاتم، لما كان خاتمًا للولاية اندرجت علوم جميع الأولياء المحمديين في علمه [١] وبمقتضى هذا التشبيه يكون هذا الخاتم هو المشكاة أو الواسطة التي يتلقى منها الأولياء المحمديون علومهم.

• ولم يصرح ابن عربي بشخص هذا الخاتم من أول وهلة، بل إنه سلك مسلك الإلغاز والتدرج، حتى وصل في نهاية المطاف إلى أن يقول عن نفسه إنه هو خاتم الأولياء المحمدين، ومن أقواله في ذلك:

أنا خَتْم الولاية دون شك   لوِرْث الهاشمي مع المسيح [٢]

وقد جاء بعد ابن عربي مَن اعترف له بهذه الصفة، كما جاء بعده من ادَّعاها لنفسه أو ادعاها له بعض أتباعه، بل إن بعض الطرق تنتسب إليها، ويظهر هذا لدى طائفة الختمية التي تنتشر في بعض البلاد الإسلامية، ولاسيما في السودان

ويمكن القول بأن الفكرة -في أساسها- تفتقر إلى أدلة إثباتها، لا سيما من الأدلة الشرعية، ثم هي مختلطة ببعض النظريات التي تفتقر مثلها إلى الأدلة الشرعية كالقول بالنور المحمدي، الذي يقول بسَبْق الرسول - صلى الله عليه وسلم - في وجوده الحسِّي على وجود الخلائق كلها، ثم إن هذه

---

(١) القياس مع الفارق؛ لأن اختيار الرسول - صلى الله عليه وسلم - لختم الرسالة والنبوة إنما كان بأمر إلهي معلوم ومنصوص عليه في القرآن والسنة، أما القول بوجود خاتم للأولياء، فهو من أفكار ابن عربي ومن قبله الترمذي، وليس لديهما من النصوص ما يؤيده ويؤكده، ثم إن وجود مثل هذا الختم للأولياء لا ضرورة له؛ لأن ولاية الله باقية لأهل الإيمان والتقوى، كلٌ على قدر إيمانه وتقواه.

(٢) انظر: الفتوحات المكية ١/٢٤٤، والهاشمي هو الرسول - صلى الله عليه وسلم، والمسيح هو عيسى الذي يقول ابن عربي: إنه رآه في الرؤيا وأنه -أي: ابن عربي- قد دخل الطريق على يديه.



الفكرة تثير مشكلات كثيرة حول علاقة خاتم الأولياء بالأنبياء علـــى وجـــه العموم وبمحمد – صلى الله عليه وسلم – على وجه الخصوص، حيث جـــاء في بعض نصوص ابن عربي ما يوحى بأفضلية خاتم الأولياء –في بعـــض الأمور– على خاتم الأنبياء، وإن كان ابن عربي قد صرح بأنه لا يقصد ذلك، وأنه يقر – اقرارا واضحا – بأن الرسول – صلى الله عليه وسلم – ذو مقام لا يدانيه مقام. ولكن بعض نصوصه – على الرغم من ذلك كانت– مـــدعاة للهجوم الشديد عليه من كثير من المسلمين، ويأتي في مقدمتهم ابن تيمية الذي تعقب آراء ابن عربي في مواطن كثيرة من كتبه [1].

والمسألة – في جملتها– تحتاج إلى تناول طويل لا يتسع لـــه المقـــام، ولكننا سنشير إلى ذلك إشارة مجملة نتناول فيها علاقة الولاية بالنبوة، بإيجاز لدى الصوفية بصفة عامة.

علاقة الولاية بالنبوة عند الصوفية:

يدلنا النظر في كتب العقائد والفرق، وفي بعض كتب الصوفية أنفســـهم أنه قد وُجِد من بين المنتسبين إلى الزهد والتصوف من قالوا بتفضيل الـــولي على النبي، وقد ذكر الأشعري في المقالات أن مِن النسَّاك مـــن يـــزعم أن العبادة تبلغ بهم أن يكونوا أفضل من النبيين والملائكة المقربين [2].

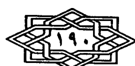
ويذكر ابن حزم – وهو من خصوم الصوفية – أنه سمع عن قوم مـــن الصوفية أنهم يقولون: إن الولي أفضل من النبي [3]، ويضيف إلى هذا قوله:

---

(١) انظر: على سبيل المثال: الجزء الثاني من مجموع الفتاوى، وكتابه الرسائل والمسائل في مواضع كثيرة منه.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين، طبعة الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية ط٢/١٩٦٩م، ج١/٣٤٤.

(٣) انظر: الفصل ٤/٢٢٦، ٢٢٧.

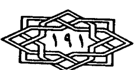


"وكنا لا نحقق هذا على أحد يدين بدين الإسلام". وذكر حاجي خليفة أنه توجد فرقة تسمى "الأوليائية"، وهي فرقة مُبْطلة كان من أقوالها: القـول بتفضـيل الولي على النبي، ولا ينكر مؤرخو الصوفية وعلماؤهم أنه قد وجد من بـين المنتسبين إلى التصوف مَن وقعوا في الضلال لأسباب كان من بينها القـول بتفضيل الولاية على النبوة، وقد أشار أبو نصر السراج الطوسي إلى طائفـة من هؤلاء الغالطين الذين استندوا في رأيهم بتفضيل الأولياء إلى قصة موسى والخضر - عليهما السلام، فعلى الرغم أن موسى نبي، بل من أولي العـزم من الرسل، فإنه قد ذهب إلى العبد الصالح الذي ذكـرت السـنة أنـه هـو الخضر، وقد وصفه الله بقوله: ﴿ فَوَجَدَا عَبْداً مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً ﴾ [الكهف: ٦٥] (١)، وقد عرض عليه موسى - عليه السلام - أن يتبعه ليتلقى منه بعض ما يعلمه مما غاب علمه عـن موسـى، فـأخبره الخضر أنه لن يستطيع معه صبرًا؛ لأنه لا علم له ببواطن الأمور، وخفايـا الأسرار التي يعلمها الخضر، فتعهَّد له موسى بأن يكون صابرًا مطيعًا لكـل ما يقوله له أو يأمره به، فَقَبِلَ الخضر هذا، لكنه اشترط عليه ألا يسأله عـن شيء حتى يحدث له منه ذكرًا، ووقعت بعض الأحداث التـي سـارع فيهـا موسى إلى الإنكار والاستنكار على الرغم من تعهده بألا يقع في شيء مـن ذلك، وتكرر ذلك ثلاث مرات **أولاها** عندما خرق الخضـر السـفينة التـي ركباها، **وثانيتها** عندما لقى الخضر مع موسى غُلامًا فقام بقتله دون جريرة ظاهرة منه، ثم جاءت **الثالثة** عندما دخلا إلى قرية فاسـتطعما أهلهـا فلـم يطعماهما، ومع هذا قام الخضر بإصلاح جِدَارٍ مائل فيها.

وقد استنكر موسى فعله في المرات الثلاث، واعتبر الخضر ذلك نقضًا

---

(١) وانظر الآيات بعدها إلى الآية ٨٢.



من موسى لعهده معه، فقال له: ﴿ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ ﴾ ، ثم قام بإخبـاره بالأسرار والحِكَم التي كانت وراء هذه التصرفات التي قام بها. ومعنى ذلـك عند القائلين بأن الولي أفضل من النبي أن الخضر عَلِمَ من العلوم ما لم يعلمه موسى النبي الكليم، وقد ذكر السراج في حديثه عنهم قولـه: فظنـت هـذه الطائفة الضالة أن ذلك نقص في نبوة موسى – عليـه السـلام – وزيـادة للخضر –عليه السلام – على موسى في الفضيلة، فأداهم ذلك إلى أن فَضَّلوا الأولياء على الأنبياء عليهم السلام.

وقد رد السراج عليهم بأن الله عز وجل يخص من يشاء بما يشاء كيف يشاء، كما خص كل نبي من الأنبياء بما شاء الله له من المعجزات، بـل إن الله تعالى يخص بعض الخلائق بما شاء دون أن يستدعي هذا تفضيلاً لهـم على غيرهم، وقد أشار في هذا السياق إلى هدهد سليمان الذي علم مـا لـم يعلمه غيره من الطيور أو الإنس [1] أو الجن دون أن يستدعي ذلك أنه أفضل منهم، ثم إن الرسول – صلى الله عليه وسلم – مَدَح بعض الصحابة بـبعض العلوم، فقال: "أفْرضكم زيد، وأقرؤكم أُبَيٌّ، وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل" [2]. وقد شهد رسول الله – صلى الله عليه وسلم – لعشرة من الصحابة بالجنة، ليس هؤلاء (الثلاثة) منهم، ونحن نعلم أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه أفضل منهم.

ثم يشير السراج إلى مسألة هامة حاسمة، وهي أن الولي لا يكون وليًّا، ولا ينال مقامات الولاية، ولا يرتقي في درجاتها إلا بِحُسْن اتباعـه للنبـي،

---

(١) بل الإنس جميعًا، بمن فيهم سليمان –عليه السلام– نفسه. ويحكي القرآن ذلك علـى لسان الهدهد. انظر: الآية ٢٢ وما بعدها من سورة النمل.

(٢) سنن ابن ماجة، المقدمة، باب فضائل خبَّاب، رقم ١٥٤، ١٥٥، ١/٥٥، ومسند أحمد ٢٨١/٣.



فكيف يجوز أن يُفَضَّل التابع على المتبوع، والمقتدِي (بكسر الدال) على المقتدَى به (بفتح الباء)، وإنما يعطي الأولياء رَشَاشة مما يعطي الأنبياء، ثم إن الأنبياء لهم الرسالة والنبوة، ولهم الوحي المباشر من الله تعالى أو بواسطة جبريل عليه السلام، وليس للأولياء ذلك، "والولاية والصديقية منوَّرة بأنوار النبوة، فلا تلحق النبوة أبدًا، فكيف تُفَضَّل عليها"[1].

وقد كان الصادقون من الصوفية حريصين على تقرير هذه المسألة في مقام ذكرهم لعقائد الصوفية، أو في سياق عرضهم لأقوالهم، ومما جاء في حديثهم عن عقيدة الصوفية قول الكلاباذي: "وأجمعوا – جميعًا – أن الأنبياء أفضل من سائر البشر، وليس في البشر من يوازي الأنبياء في الفضل، لا صدِّيق، ولا وليّ، ولا غيرهم، وإن جل قدره وعظم خطره"[2]، ومنها قول القشيري: "فأما رتبة الأولياء فلا تبلغ رتبة الأنبياء – عليهم السلام– للإجماع المنعقد على ذلك، وهذا أبو يزيد البسطامي سُئِل عن المسألة فقال: مَثَلُ ما حصل للأنبياء – عليهم السلام – كمثل زِق (قِرْبة) فيه عسل تَرْشَحُ منه قطرة، فتلك القطرة مثل ما لجميع الأولياء" [3]. ويقول

---

(١) راجع اللمع ٥٣٥-٥٣٧، وهناك من الإشارات في الآيات نفسها ما يدل على أن الخضر كان نبيًا أيضًا، ومن دلائل ذلك وصفه بأنه أوتي رحمة من عند الله، وعلمًا من لدن الله، ثم إنه قال في نهاية القصة: وما فعلته عن أمري؛ أي: أنه مأمور بذلك من الله تعالى، وعلى هذا التفسير لا يكون في المسألة إشكال؛ لأن ذلك يكون من باب التفاضل بين الأنبياء، وهو أمر لا حرج فيه، بل لقد جاء التصريح به في بعض الآيات القرآنية ومنها الآية ٢٥٣ من سورة البقرة والآية ٥٥ من سورة الإسراء.

(٢) التعرف: ٦٩، وانظر أقوالاً كثيرة فيها وفي ص٧٠.

(٣) القشيرية ٦٦٤، وانظر: التعرف ص٧٠، وتوجد للبسطامي أقوال أخرى منسوبة إليه تتجه وجهة أخرى، ولكنها ربما كانت صادرة عنه في حالة غلبة وَجْد أو حالة شطح أو سُكْر كما قال الصوفية؛ لأن ما ثبت عنه من الأقوال الصحيحة أكثر وأعظم. وانظر ما ذكرناه عن ابن تيمية من قبل.



الهجويري: إن هذا الإجماع على تفضيل الأنبياء لم يشذّ عنه أحد من أهل السنة ولا من محققي هذه الطريقة (١).

وهذا هو الموافق لما استقر عليه التصوف لدى أعلامه المحققين من ضرورة الاقتداء والأسوة بالرسول - صلى الله عليه وسلم- لِمَا جعل الله فيه من الكمال، وما بعثه من الخير والهدى، ولما أوجب له من الإيمان برسالته، والطاعة والمحبة له، بل إن هؤلاء يجعلون من مفاخرهم ومآثرهم التي يفتخرون بها على من سواهم أنهم "استبحثوا أخبار رسول الله - صلى الله عليه وسلم، التي وردت في أنواع الطاعات والآداب والعبادات والأخلاق الشريفة والأحوال الرضية، وطالبوا أنفسهم بمتابعة رسول الله - صلى الله عليه وسلم- والأسوة به، واقتفاء أثره، بما بلغهم من آدابه وأخلاقه وأفعاله وأحواله، فَعظَّموا ما عَظَّم، وصَغَّروا ما صَغَّرَ، وقللوا ما قلل، وكثَّروا ما كثَّر، وكرهوا ما كره، واختاروا ما اختار، وتركوا ما ترك، وصبروا على ما صبر، وعادَوْا من عادى، ووالَوْا مَنْ وَالى، وفَضّلوا من فضل، ورغبوا فيما رغب، وحذروا ما حذِر؛ لأن عائشة - رضي الله عنها - سئلت عن خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: كان خلقه القرآن" (٢).

وبسبب هذه المكانة الرفيعة التي للرسول - صلى الله عليه وسلم - ربطوا التصوف بمتابعته والتزام نهجه واتباع طريقته، ووردت في ذلك أقوال كثيرة، كانت عندهم بمثابة ضوابط للتصوف ومعايير له، ومن بين أقوالهم هنا: "عِلْمُنا (التصوف) مُشَيَّد على الكتاب والسنة، وقولهم: من أمَّر

(١) انظر: كشف المحجوب ٢/٤٧٤-٤٧٧، وقد ذكر ابن تيمية أيضا أن شيوخ الصوفية متفقون على تفضيل الأنبياء على الأولياء. انظر الصفدية، بتحقيق د/ محمد رشاد سالم، ١/٢٤٨.

(٢) اللمع ١٣٣.

السنة على نفسه قولاً وفعلاً نطق بالحكمة، ومن أمَّر الهوى على نفسه قولاً وفعلاً نَطَق بالبدعة" إلى أقوال كثيرة أخرى (١).

وقد كان هذا الحب للرسول – صلى الله عليه وسلم – من معالم التصوف الموافق للسنَّة (٢)، كما كان من معالم هذا الفن الأدبي الذي اشتهر به الصوفية، وهو المدائح النبوية التي تتميز عن كثير من المدائح لغيره – صلى الله عليه وسلم– بأنها تفيض صدقًا، وتتوهج حُبًّا، وتسري نسيمًا عذبًا، وتتعكس فيها لواعج الشوق إليه، والحب له، وهو تخلو مما وُجِدَ أو يمكن أن يوجد في المدائح الأخرى من رياء وتملق، ورغبة في العطاء المادي الزائل، أما العطاء المرجُو أو المنتظر من مدحه – صلى الله عليه وسلم– فهو رضا الله ورضوانه ورجاء صحبته، والقرب من حضرته في الجنة (٣).

ولقد وَصَل ببعضهم الحبُّ له إلى حد الدعوة إلى هذه النظرية التي أشرنا إليها من قبل؛ وهي نظرية النور المحمدي التي تجعل للرسول – صلى الله عليه وسلم– وجودًا نورانيًا حقيقيًا سابقًا على وجوده البشري الزماني، وهي نظرية تدل – على الرغم مما يمكن أن يوجه إليها من ملاحظات أو مآخذ – على المدى الذي وصل إليه الحب للرسول – صلى الله عليه وسلم – بحيث لا يمكن القول بأن من اتباعه من يقاربه – فضلاً عن أن يَعْلُوَهُ– رِفْعَةً ومكانة ومقامًا.

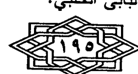
وهكذا يتفق الصوفية – إلا بعض من شذ منهم– على أن النبوة أفضل من الولاية، وأن الولاية تستمد مكانتها، ويتحدد طريقها على هدى نور النبوة، التي لها عندهم أرفع مقام.

---

(١) السابق ١٤٤-١٤٦.

(٢) انظر د/ حسن الشافعي: فصول في التصوف ص٥٧ وما بعدها، وبعضها موجود في هذا الكتاب.

(٣) خصص الدكتور زكي مبارك كتابًا لدراسة هذا الفن الأدبي بعنوان المدائح النبوية في الأدب العربي، نشر مصطفى البابى الحلبي.



٣ - خصائص التصوف

التصوف- كما بدا لنا حتى الآن- هو اسم للجهود الفكرية والعملية التي بذلها ويبذلها طائفة من المتدينين المسلمين- أفرادا و جماعات- بقصد التقرب إلى الله- عز وجل- ومحاولة تحقيق الغايات الروحية والأخلاقية العليا للحياة الدينية الإسلامية.

ومن المعلوم أن التصوف بمعنى عام- أقصد ما يعبر عنه بالـ "Mysticism" ظاهرة عالمية لا تكاد تخلو منها ثقافة من الثقافات الإنسانية، فلعله من المناسب أن نعرض للخصائص التي يتميز بها هذا الضرب من ضروب الفكر والتجارب الإنسانية بصفة عامة، ثم نتعرف بعد ذلك الخصائص التي يتميز بها التصوف الإسلامي بصفة خاصة.

ولقد عرض كثير من المفكرين لمسألة الخصائص التي تميز التصوف بمعناه الشامل عن ضروب التجارب الإنسانية الأخرى(١)، ومنهم الباحثة الأوروبية "ايفلين اندرهل" التي حددت في أحد أعمالها أبرز هذه الخصائص فيما يلي:

١- التصوف إيجابي وعملي، وليس سلبيًا ولا نظريًا، أنه عملية حيوية عضوية باعتباره أمرًا تقوم به الذات بكامل قواها، لا مجرد أمر تناله أو تحصل عليه بما لها من قوة عقلية فحسب.

٢- أهداف التصوف الصحيح روحية ومنزهة تمامًا عن كل علاقة بالمادة؛ إنه لا يهتم مطلقًا باستكشاف أو تنمية أو تطوير أي شيء في هذا الكون المحسوس، والصوفي لا يعبأ كثيرًا بهذا العالم حتى في مظاهره

(١) انظر مثلا التفتازاني: مدخل ص ٣-١٦.



الراقية أو فوق العادية، وبالرغم من أنه- خلافًا لما يقرره أعداؤه- لا ينسى ما يجب عليه نحو تحصيل المال، فإن قلبه دائمًا معلق بالواحد الذي لا يتغير، سبحانه.

٣- هذا الواحد بالنسبة إلى الصوفي ليس هو فقط المهيمن على حقيقة كل كائن. بل هو أيضًا ذات هي موضوعٌ للحب وليست موضوع بحث أو إثبات. إنها تستغرق كيانه كله، ولكن ذلك يحدث دائمًا في رعاية القلب.

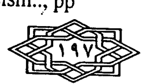
٤- التوحيد الحيوي بهذا الواحد- الذي هو غاية المكابدة التي يعانيها الصوفي- هو حالة محددة معينة أو هو تتويج لحياة زاكية مباركة. ولا تنال بمجرد الإدراك الذهني، أو لما قد تتضمنه من لذائذ ومتع، ولا بمجرد التعلق العاطفي، بل بالجهد الدائب الصبور.

التصوف إذن ليس وجهة نظر، إنه ليس فلسفة فحسب، ولا يشبه في شيء البحث عن المعارف الواقعية، كما أنه ليس مجرد سعي نحو الخلود الذي يتطلع إليه الإنسان، وليس مرادفًا لأي نوع من أنواع الشذوذ أو الهوس الديني... إنه علَم على تلك العملية الحيوية التي تتضمن المحبة الكاملة لله. وتحقيق المعنى الحقيقي لتراث الإنسان الروحي[1].

وإن كان لي من تعليق على هذه الأمور التي حددتها الباحثة الغربية فإنني، وإن لم تتح لي فرصة دراسة أنظمة مختلفة من التصوف، أستطيع أن أقول اعتمادًا على معرفتي المحدودة بالموضوع بأنها صحيحة تمامًا فيما يتعلق بالتصوف الإسلامي، وجديرة بأن تتحقق في كل تجربة تحمل اسم التصوف، وبخاصة الأمران الأول والأخير، وذلك أن المراحل الأخيرة للصوفي قد تتسم بالسلبية، ويبدو حاله فيها منفعلاً لا فاعلاً؛ بمعنى أنه

---

(1) Under hill, E: Mystisicism.., pp السابق ،



يُحَضِّرُ نفسه روحيًا ثم يتركها تتعرض للفيوضات الإلهية طبقًا لإرادة الله- تعالى-[1]، وعند حصول معرفته يبدو موقفه سلبيًا محضًا ولعلّ ذلك هو ما دعا باحثًا غربيًا آخر إلى القول بأن "أحوال الصوفي سالبة من حيث إن الإنسان لا يحدثها بإرادته، إذ هو في تجربته الصوفية يبدو كما لو كان خاضعًا لقوة خارجية عليا تسيطر عليه"[2].

ولكن هذا الذي يشير إليه ذلك الباحث لا يتحقق للصوفي إلا بعد مرحلة الإعداد والتحضير الروحي وهي- مع التوفيق- الإلهي- جهد خارق لتغيير صفات النفس وعاداتها.. أنه تغيير إيجابي عميق في نظر أصحابه، وفي واقع الأمر أيضًا، وصدق الله العظيم: ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[3] بل هو جهاد أكبر: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾[4]. وإذا لم تكن تضحيات السالكين جهدًا إيجابيًا وعملاً وتحقيقًا وكفاحًا إنسانيًا بالغ الشدة، فلماذا يحجم الأكثرون عن سلوك هذا الطريق ويتساقط الكثيرون في أثنائه قبل بلوغ الهدف المنشود؟! هذا بالنسبة للنقطة الأولى أما بالنسبة للنقطة الأخيرة فإن الهدف الصوفي وهو المعرفة بالله تعالى على سبيل اليقين حقًا وعينًا- أو ما عبرت عنه الباحثة التي أوردنا رأيها في بداية حديثنا بالتوحد الحيوي مع الله- يختلف فعلاً عما يتعرض له السالك في مراحل تجربته الأولى أي أثناء سفره من الخلق إلى الحق من مشاعر وأحاسيس، أو ما قد يعروه من هيام وعشق، وهذا التوحيد له معنى دقيق عند صوفية المسلمين وهو التجلي الذي يعقب

---

(١) انظر التنوير في إسقاط التدبير لابن عطاء الله ص ٢ وما بعدها.

(٢) التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٥.

(٣) الرعد: الآية ١١.

(٤) العنكبوت: الآية ٦٩.



مرحلتي التخلي والتحلي، ونرجو أن نلقي بعض الضوء على ذلك فيما يلي إن شاء الله.

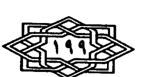
يحسن الآن أن نقرأ لباحث عربي- بل هو أحد قادة الحركة الصوفية في مصر- يقول عن خصائص التصوف بمعناه الإنساني العام: "وقد حاولنا من جانبنا أن نثبت للتصوف بوجه عام خمس خصائص نفسية وأخلاقية وأبستولوجية نرى أنها أكثر انطباقًا على مختلف أنواع التصوف، وهي:

١- **الترقي الأخلاقي:** فكل تصوف له قيم أخلاقية معينة ويهدف إلى تصفية النفس من أجل الوصول إلى هذه القيم، هذا يستتبع بالضرورة مجاهدات بدنية ورياضات نفسية معينة.

٢- **الفناء في الحقيقة المطلقة:** وهو أمر يميز التصوف بمعناه الاصطلاحي الدقيق، والمقصود بالفناء هو أن يصل الصوفي من رياضاته إلى حالة نفسيه معينة، لا يشعر معها بذاته أو بأنيته، لكنه يشعر ببقائه مع حقيقة أسمى مطلقة.

٣- **العرفان الذوقي المباشر:** وهو معيار أبستمولوجي دقيق يميز التصوف عن غيره من الفلسفات فإذا كان الإنسان يعمد إلى اصطناع مناهج للعقل في فلسفته لإدراك الحقيقة فهو فيلسوف، أما إذا كان يؤمن بأن وراء إدراكات الحس واستدلالات العقل منهجًا آخر للمعرفة بالحقيقة... فهو صوفي...

٤- **الطمأنينة أو السعادة:** وهي خاصية مميزة لكل أنواع التصوف، ذلك أن التصوف يهدف إلى قهر دواعي شهوات البدن أو ضبطها، وإحداث نوع من التوافق النفسي عند الصوفي، وهذا من شأنه أن يجعل الصوفي متحررًا من كل مخاوفه شاعرًا براحة نفسية عميقة أو طمأنينة تتحقق معها سعادته.



٥- **الرمزية في التعبير**: ونعني بالرمزية هنا أن للعبارات الصوفية عادة معنيين: أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ، والآخر بالتحليل والتعمق. وصعوبة فهم كلام الصوفية... راجع إلى أن التصوف حالات وجدانية خاصة يصعب التعبير عنها بألفاظ اللغة وليست شيئًا مشتركًا بين الناس... ولكل صوفي طريقة معينة في التعبير عن حالاته، فالتصوف خبرة ذاتية، وهذا يجعل من التصوف شيئًا قريبًا من الاستبطان الذاتي أساسًا، وأي فلسفة هذا شأنها يصعب فهمها على الغير ومن هنا توصف بأنها رمزية(١).

ويلخص لنا بعد ذلك هذه الخصائص جميعًا في تعريف للتصوف- بمعناه الإنساني الشامل- على النحو التالي:

"التصوف فلسفة حياة تهدف إلى الترقي بالنفس الإنسانية أخلاقيًا، وتتحقق بواسطة رياضات عملية معينة، تؤدي إلى الشعور في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى، والعرفان بها ذوقًا لا عقلاً، وثمرتها السعادة الروحية، ويصعب التعبير عن حقائقها بألفاظ اللغة العادية، لأنها وجدانية الطابع وذاتية"(٢).

لقد كان هم الباحثين الذين ذكرنا بعض آرائهم موجها إلى الحديث عن خصائص التصوف كظاهرة عالمية، وعن علاقته بألوان المعرفة أو التجارب الإنسانية الأخرى، ولعله مما يلزم الراغب في دراسة التصوف الإسلامي خاصة أن يمهد لدراسته تلك بتعرف بعض خصائص هذا اللون المحدد من التراث الصوفي، التي تميزه عن غيره من التجارب الصوفية الأخرى، وهذا ما سنحاول الإلمام به الآن، وسنورد صفات **ثلاثًا** يتفرد بها التصوف الإسلامي في هذا الصدد، وهي:

---

(١) التفتازاني: مدخل ٧-٩ وانظر أيضًا الرمزية عند ابن عربي- رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين بالأزهر بالقاهرة- قدّمها الدكتور محمد مصطفى.

(٢) السابق ص ١٠.

١ - الارتباط بعقيدة التوحيد مبدأ ونهاية:

التصوف الإسلامي جهد حيوي له جوانبه النفسية والفكرية والعملية، التي يغلب عليها جميعًا الطابع الروحي، ويهدف هذا الجهد إلى معرفة الله عز وجل والتحقق بتلك المعرفة مشاهدة ومكاشفة، لا استدلالا وبرهنة ومباحثة. ولكن هذا الجهد أو تلك التجربة تقوم على أساس معين أو تنطلق من قاعدة محددة، وهي عقيدة التوحيد التي هي شعار الإسلام وروحه المهيمنة على كافة أنظمته الاعتقادية والفقهية... هذا التوحيد- ولكن بمفهوم خاص ومذاق خاص لدى الصوفية- هو نقطة البداية وهو نقطة النهاية أيضًا في طريق كل صوفي مسلم، وفي جهود التصوف الإسلامي بصفة عامة... وتلك حقيقة ينبه إليها أحد الأساتذة العرب المتخصصين في التصوف[١]، في مناقشته لبعض القائلين بالأصل الهندي للتصوف الإسلامي:

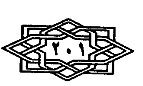
"إن القول بأن التصوف الإسلامي بدأ من مقدمات مناقضة لمبادئ التصوف الهندي ولكنه انتهى إلى نفس النتيجة- قول غير صحيح. حقًا لقد بدأ التصوف الإسلامي من القول باله واحد ولكنه انتهى كذلك بالقول بنفس المبدأ. إن ما وصل إليه الصوفي لا يمكن أن يسمى بوحدة المصدر أو الوحدة المطلقة، إن الصوفي المسلم لا يمكن أن يعتبر جوهر نفسه هو الغاية والنهاية والمصدر كما يذهب إلى ذلك التصوف الهندي، بل هناك خارج ذاته إله هو مجلى الكمال والجلال والجبروت، وهو يدنو إلى هذا الإله بمقدار ما يتشبه بصفاته جهد الطاقة... أما التصوف الهندي فقد بدأ بالوحدة المطلقة وانتهى إلى مثل ما بدأ"[٢].

وهي نفس الحقيقة التي يؤكدها باحث غربي مرموق هو الأستاذ

---

(١) هو الدكتور محمد كمال جعفر في كتابه: التصوف تجربة وطريقا ومذهبًا- المقدمة.

(٢) السابق.



نيكولسون إذ يقول في ختام محاضرته الأولى عن فكـرة الشخصـية فـي التصوف الإسلامي: "وإنكم لترون من كل ما تقدم أنني حاولت أن أشرح لكم العلاقة الوثيقة بين التصوف وعقيدة التوحيد الإسلامية، وهي العقيـدة التـي تؤكد جانب التنزيه الإلهي أكثر من جانب التشبيه، وأن أبين كيـف تحقـق الصوفية بمعاني التوحيد والتنزيه الإلهي عن طريق الوجد الصوفي، وفـي حال الفناء يتجلى الحق في قلوبهم ويعرفهم بنفسه، تلك المعرفة التي وصفها ايكهارت بقوله: إنها معرفة لا يجدي في شرحها كل ما علم العلماء معتمدين على عقولهم وأفهامهم ولا ما سيعلمون من ذلك إلى يوم القيامة"(١).

هذه الناحية في التصوف الإسلامي يؤكدها هؤلاء الباحثان- كل بطريقة مختلفة: إذ يستشهد الأول بالاختلاف العميق بين كل من الفناء في صـورته الإسلامية والفناء بمفهومه الهندي، ويرد ذلك إلى نقطة البداية عند الصـوفي المسلم، واعتداده بالوجود الموضوعي للذات الإلهية والعالم العلوي أصلاً(٢). بينما يختار الآخر مثالاً أو شاهدًا أكثر دقة وصعوبة ألا وهو فكـرة "وحـدة الوجود" مستندًا إلى ما رآه من قبل المستشرق مرجوليوث: "من المحتمل أن تكون هذه الفكرة- أي وحدة الوجود- قد وصلت إلى الإسلام مـن مصـدر خارجي، ولكن يظهر من ناحية أخرى أن البحث النظري في عقيدة التوحيـد كاف في تفسير نشأتها وتطورها(٣).

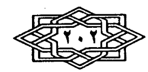
"التوحيد عقيدة الإسلام الكبرى... وقد عرف هذا الـدين فـي التـاريخ الروحي للإنسانية بهذا اللقب، كما أن علومه العقائدية والصـوفية اشـتهرت بهذا أيضًا، ولكن يلاحظ أن مباحث اللاهوت في الإسلام، عنـد الأشـاعرة

---

(١) نيكولسون: في التصوف الإسلامي ترجمة عفيفي ص ١٢٩.

(٢) جعفر التصوف ص ٢٤٣- ٢٥٥.

(٣) نيكولسون: في التصوف ٧١.



والماتريدية خاصة، اكتفت بمعالجة مشكلة التوحيد من الناحية النظرية فقط، أي درس الوحدة الإلهية وإقامة البراهين عليها من الوجهة النقلية، والعقلية، في حين أن هذه المشكلة ذاتها ظهرت في حقول المعارف الصوفية بمثابة اختيار تام للوحدة المطلقة، وإدراك عميق لمعانيها وأهدافها، إن الذوق الصوفي في التوحيد كان قبل كل شيء وبعده مشهدًا شاملاً للوحدة الإلهية وشهادة صادقة عليها.

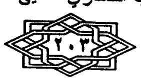
ولهذا لم يكن غريبًا أن يعرف القوم بأنهم "أرباب التوحيد" منذ عهد مبكر إذ كان الموضوع الأول الذي يشغل أهل الفكر والعلم في القرن الثالث الهجري هو التوحيد وعلاقة الإنسان بالله، فكان هناك المعتزلة "أهل العدل والتوحيد" وكان هناك الصوفية "أرباب التوحيد" الذين يعتمدون على القلب والمجاهدات في معرفة الله، يقول ابن الكاتب: المعتزلة نزهوا الله- تعالى- من حيث العقل فأخطأوا، والصوفية نزهوه من حيث العلم فأصابوا"[1].

٢- السمة الثانية التي تبدو بارزة بين خصائص التصوف الإسلامي هي التعلق بالذات المحمدية، والمحبة الغامرة لشخص محمد- صلى الله عليه وسلم-.

إنه وإن بدأ من عقيدة التوحيد، واعتمد على القرآن والسنة واستمد منهما قضاياه الرئيسية وأكثر مصطلحاته وأدواته- فقد توفر بصفة خاصة على تأمل شخصية النبي محمد- صلى الله عليه وسلم- كنبي يحمل الرسالة إلى الخلق وكولي عارف بالحق. وكان حب هذا النبي باعتباره أول المخلوقات وغاية المخلوقات، وبوصفه الإنسان الكامل، أبرز سمات القلب الصوفي والوعي الصوفي الإسلامي على وجه العموم.

---

(١) «نصوص تاريخية» في الكتاب التذكاري لمحيى الدين بن عربي ص ٢٢٧.



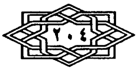
إن التراث الصوفي بكل اتجاهاته زاخر بمعالم هذا الحب والتعلق بالذات المحمدية، على حين نجد أن المدارس الفكرية الإسلامية- كلامية وفقهية ونصية- تعني بتراث النبي وشرعه في المحل الأول إلى جانب عنايتها بشخصه وحياته، ولكن في المحل الثاني. أما استبطان الحياة المحمدية وتمثلها واستحياؤها واستخلاص أسرارها من واقع القرآن والسنة، ومن الروايات المعتمدة أحيانًا وغير المعتمدة أحيانًا أخرى، فكان دأب الصوفية على اختلاف مشاربهم(١).

أ- فصوفي محافظ كالسراج يخصص بابا في (اللمع) للأسوة والاقتداء برسول الله- صلى الله عليه وسلم-(٢) يختمه بفصل عما اختص به المشايخ في اتباعهم رسول الله- صلى الله عليه وسلم- وذلك بعد أن يبين وجوب الاقتداء بالنبي- صلى الله عليه وسلم- على كافة المسلمين:

"فأما ما روى عن رسول الله- صلى الله عليه وسلم- في الحدود والأحكام.. فذلك من أصول الدين، وهو مدون عند العلماء والفقهاء... فهؤلاء هم الخاصة من العامة. فأما الخاصة من هؤلاء الخاصة (ويعني بهم الصوفية) فإنهم لما أحكموا الأصول، وحفظوا الحدود، وتمسكوا بهذه السنن، ولم يبق عليهم من ذلك بقية استبحثوا أخبار رسول الله- صلى الله عليه وسلم- التي وردت في أنواع الطاعات، والآداب، والعبادات، والأخلاق الشريفة، والأحوال الرضية، وطالبوا أنفسهم بمتابعة رسول الله- عليه الصلاة والسلام- والأسوة به، واقتفاء أثره؛ بما بلغهم من آدابه، وأخلاقه، وأفعاله، وأحواله ... لأن عائشة- رضي الله عنها- سئلت عن خلق رسول الله - صلى الله عليه وسلم- فقالت: كان خلقه خلق القرآن؛ تعني موافقة

(١) نصوص فلسفية نشر بإشراف عثمان أمين ص ٣٩.

(٢) اللمع ١٣٠ وما بعد.



القرآن، وروى النبي- عليه الصلاة والسلام- أنـــه قـــال: بعثــت بمكـــارم الأخلاق"[1].

ب- وابن الفارض، وهو شاعر عاشق يؤكد فـــي كـــل مناســـبة ولاءه لشخص النبي وتمسكه بسنته وشرعه؛ يقول في التائية الكبرى:

فسَمْعي كَليمـــيٌّ وقلبـــي منَبَّـــأ ... بأحمَـــدَ رُؤيـــا مُقْلَـــةِ أحْمَديَّـــة

ولا غرو أن سدت الأولى سبقوا وقد ... تمسكت من طه بـــأوثق عـــروة

وإسراءُ سرِّي عن خُصوصِ حقيقةٍ ... إليَّ كَسَيري في عُمومِ الشريعةِ

وجاءَ بأسرارِ الجَميعِ مُفيضُـــها ... علَيْنَا لهم خَتْماً على حين فَتـــرَة

وما منهُمُ إلاّ وقد كـــانَ داعِيـــاً ... بهِ قومَـــهُ للحَـــقّ عـــن تَبَعيّـــة

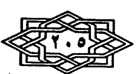
ج- وأول طواسين الحلاج هو (طاسين سراج)- أي محمد - صلى الله عليه وسلم- قال- غفر الله له: "طاسين سراج من نور الغيب بـــدا وعـــاد، وجاوز السراج وساد، قمر تجلى من بين الأقمار، برجه في فلك الأســـرار، سماه الحق أميًا لجمع همته، وحرميًا لعظم بغيته، ومكيًا لتمكينه عند قربته.. ما أبصره أحد على التحقيق سوى الصديق، لأنه وافقه ثم رافقه، لئلا يبقـــى بينهما فريق....

أنوار النبوة من نوره برزت وأنوارهم من نوره ظهرت همتـــه ســـبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم، لأنه كان قبل الأمم. ما كان في الآفاق ووراء الآفاق ودون الآفاق أظرف وأشرف وأعرف وأرأف وأخـــوف وأعطف من صاحب هذه القضية، وهو سيد البرية الذي اسمه أحمد ونعتـــه أوحد....[2].

---

(١) السابق ١٣٢- ١٣٣.

(٢) الحلاج: الطواسين ٨٢- ٨٣.



د- وابن عربي يختتم فصوصه بـ"فص حكمة فردية في كلمة محمدية" قائلاً:

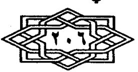
"إنما كانت حكمته فرديه لأنه أكمل وجود في هذا النوع الإنساني، ولهذا أبدى به الأمر وخُتم، فكان نبيًا وآدم بين الماء والطين، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين، وأول الأفراد الثلاثة، وما زاد على هذه الأفراد فإنه عنها، فكان عليه السلام أول دليل على ربه، فإنه أوتى جوامع الكلم التي هي مسميات أسماء آدم، فأشبه الدليل في تثليثه، والدليل دليل لنفسه..."(١).

وهذا الحب والتعظيم للنبي - صلى الله عليه وسلم- ليس بمستغرب من ابن عربي؛ فهذا باحث معاصر لا يمكن أن يتهم بالميل أو المحاباة لابن عربي يحكي عنه أنه "حرص على أن يتابع الرسول - صلى الله عليه وسلم- في كل ما جاءه إلى أقصى غاية وأبعد مدى... عدا ما كان خاصًا به - صلى الله عليه وسلم- وحده... فيصلى صلاته، ويصوم صيامه، ويعامل أهله معاملة الرسول لأهله من مزاح وجد"(٢) ثم يقول: "بل لقد بلغ الأمر بابن عربي في ذلك أن واصل في صيامه كما كان الرسول - صلى الله عليه وسلم- يواصل وإن كان الرسول - صلى الله عليه وسلم- قد نهى عن ذلك، إلا إن ابن عربي قد أراد بذلك البلوغَ في متابعته - صلى الله عليه وسلم- إلى أبعد مدى، وهي حساسية قوية في هذا المجال جعلت ابن عربي ينظر إذا اختلفت الروايات التي تحدد أفعال الرسول - صلى الله عليه وسلم- ولو لمرة واحدة، حرصًا على ألا يفوته عمل من أعمال الرسول - صلى الله عليه

---

(١) الفصوص ٢١٤/١.

(٢) د/ إبراهيم هلال: التصوف الإسلامي ص ١٥٦.



وسلم- وهذه المتابعة للرسول - صلى الله عليه وسلم- جعلته يقف مواقف الرسول ويرثه في أحواله وارداته[1].

وهكذا انتهى الحب بابن عربي إلى تقليد النبي في كل شيء وانتهى به هذا التقليد إلى ما يسميه هو "بالوراثة الكاملة" التي هي للعلماء الحقيقيين من نبيهم - صلى الله عليه وسلم[2]... التي هي عبارة عن استيحاء واستحياء مواقف النبي - صلى الله عليه وسلم- وتجاربه الروحية المختلفة، لتذوق طرف من أحواله الروحية الشريفة، والتلبس ببعض أوصافه الخلقية العالية، لا حفظ أقواله ورواية أحواله فقط... وهذا هو التعلق بذات النبي - صلى الله عليه وسلم- وشخصه ككيان روحي مستمر الحياة والفعالية، لا كتراث علمي منقول فحسب، كما هو الشأن أحيانًا عند طوائف من أهل العلم الديني. فهل يعقل بعد هذا ما يرميه به البعض من أنه يرفع منزلة نفسه فوق منزلة النبي - صلى الله عليه وسلم-؟![3]

وتعلق الصوفية بشخص محمد - صلى الله عليه وسلم- يرجع إلى نزعتهم العملية التي عرفوا بها، في مقابلة الطابع النظري للمدارس الأخرى في البيئة الإسلامية، والعمل يحتاج الأسوة، وهو أعظم أُسْوة هذا من ناحية. ومن ناحية ثانية فإن التصوف يعتمد المرشد، ومُرْشِدُ العالم كله ودليله في نظرهم إلى الحق سبحانه هو محمد - صلى الله عليه وسلم- والحاجة إلى المرشد ضرورية، "فمن لا شيخ له فشيخه الشيطان".

ومن ناحية ثالثة فالتصوف يعتمد على البركة السارية المتنقلة، ولذا كان

---

(١) السابق ١٥٦- ١٥٧.

(٢) السابق ١٦٦ وانظر رسالة ابن عربي إلى الفخر الرازي في (كشكول العاطي) ص ٣٣٥.

(٣) انظر السابق ١٩٥ وما بعدها.

الارتباط بدائرة أهل الحق وقطبها (وهو محمد صلى الله عليه وسلم) هو باب الوصول إلى الله عز وجل، ولأن التصوف يعتمد أيضًا على الحب، والحب يحتاج إلى نموذج مشهود ومظهر مرموق وشخص قائم ومحمد - صلى الله عليه وسلم- هو صاحب هذا المقام ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾[١]، فهذه أمور أربعة تفسر لك سر هذا الحب.

إن محبة الصوفية للنبي - صلى الله عليه وسلم- مما يشهد به خصومهم، يقول البقاعي في كتابه الذي أصدر فيه أحكاما قاسية على ابن عربي وابن الفارض: "فإن المحققين منهم والمحقين بنوا طريقهم على الكتاب والسنة، كما نقل القاضي عياض في أوائل القسم الثاني من (الشفا فيما يجب من حقوق المصطفى) عن الحسن- رحمه الله- أنه قال إن أقواما قالوا: يا رسول الله، إنا نحب الله فأنزل الله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾... وقل سهل بن عبد الله التستري: أصول مذهبنا ثلاثة: الاقتداء بالنبي - صلى الله عليه وسلم- في الأقوال والأفعال، والأكل من الحلال، وإخلاص النية في جميع الأعمال، وفي كتب القوم كالرسالة والعوارف شيء كثير..."[٢].

وإذ بلغنا هذا الحد فنذكر خاصة أخرى من خصائص التصوف الإسلامي نكتفي بها في صد هذا الصدد.

٣- وهى أنه- في الأصل- ظاهرة سُنِّيَّة فلم يعرف عن الشيعة إلا مؤخرًا اشتغالهم بالتصوف ،ولم تترسخ فيهم حتى في هذا العهد الأخير الطرق الصوفية كما ترسخت وانتشرت في المجتمعات السنية، ولعل مرد

---

(١) آل عمران: الآية ٣١.

(٢) البقاعي: مصرع التصوف ٢٠٩.

ذلك إلى أن الجوانب المختلفة في شخص النبي – صلى الله عليه وسلم– من كونه طريقًا لمعرفة أحكام الدين، ومن كونه نموذجًا عمليًا للكمال الإنساني يرشد النفوس ويقود الأرواح، ومن كونه حاكمًا ومنفذًا وراعيًا للأمة بسلطان الشرح والنبوة... هذه الجوانب الثلاثة توزعت مبكرًا في الوسط السني بين أشخاص أو مؤسسات ثلاثة:

١- فقام المجتهدون ببيان الأحكام المنصوصة واستنباط الجديد منها باعتبارهم أولى العلم وأهل الذكر الشرعي الموقعين عن رب العالمين ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ ﴾[1].

٢- وقام الخلفاء والأئمة على تنفيذ الشرع ورعاية الأمة أو سياسة الدنيا بالدين كما يقول ابن خلدون.

٣- أما وراثة النبي – صلى الله عليه وسلم– كمرشد ومرب للنفوس وقائد الأرواح في سيرها نحو الحق تعالى فقد شُغِل به قوم من الزهاد العارفين– بعد عصر الصحابة والتابعين– وربما جمع بعضهم– أول الأمر– بين الاجتهاد في العلم والتوفر على العمل– كالحسن البصري وأحمد بن حنبل والجنيد– وربما توفر على العمل وما يلزم لتربية النفس والاتباع فكان منهم الصوفية. وهذه ناحية ربما نعود إليها في مقام لاحق، لكنا نؤكد أن الشواهد المتاحة تدل على أن التصوف ظاهرة مرتبطة بالأوساط السنية.

وأخيرًا.. فلعله من المهم في معرض البيان لطبيعة التصوف الإسلامي وخصائصه وعلاقته بالتجارب والأنشطة الفكرية في البيئة الإسلامية أن نعرض لعلاقته بالعلوم الإسلامية الشرعية سواء من حيث المنهج أو من حيث الموضوع:

---

(١) النساء: الآية ٥٩.

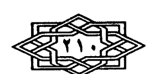
فأما من حيث المنهج: فإن التصوف يعتمد على الكشف والذوق والشعور، لا على العقل والنظر والتفكير، ولا على مجرد الرواية والنقل والتقليد، وإن كان يعترف بالعقل في مجاله ويهتم بالنقل والإتباع أيضًا ولكن لا يقتصر عليهما، بل يتطلع بعدهما إلى العلم اللدني- كما سنوضحه فيما بعد- ونكتفي هنا بالإشارة إلى أن التصوف يركز على الروح في مقابلة الفكر أو القلب في مقابلة العقل، وعلى العمل في مقابلة المعرفة النظرية وعلى الباطن في مقابل الظاهر.

وأما من حيث الموضوع:

فلعلنا نستطيع أن نوضح العلاقة بين علم التصوف، من ناحية، والعلوم الشرعية من ناحية أخرى، على نحو موجز- كما يلي-:

أ- ليست مهمة التصوف الرواية وتحقيق مصادر الحكم الشرعي كما هو الشأن عند المشتغلين بعلوم القرآن وعلوم الحديث، ولكنه يتلقى نتائج هذين العلمين عن رجالهما، غاية ما في الأمر أنه- رغم عناية بعض الصوفية بالقراءات ورواية الأحاديث- قد عرف عن بعضهم التساهل في قبول الحديث وعدم التزام الدقة في نقده وتقويمه كما لوحظ على الغزالي مثلا في إحيائه، ولكن من الإنصاف ألا نغفل الإشارة إلى أن أكثر طرق الرواية في العصر الحديث ترجع إلى شيوخهم، وأن العلماء- كما يروى النووي في خطبة كتابه "الأربعين"- قد أجمعوا على جواز العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال، وأكثر مروياتهم هو من هذا القبيل.

ب- والتصوف وإن كانت تختلف وظيفته عن وظيفة علم الكلام، بل يشتد بعض الصوفية في نقده، بحكم اختلاف المنهج، إلا أن العلاقة بينهما من حيث الموضوع واضحة؛ فكلاهما يهتم بالمسائل الإلهية: أحدهما لمعرفة ما يجوز نسبته إلى الله من صفات وأحكام، والآخر لمعرفة هذه الصفات



والأحكام ذوقًا وشهودًا، والتحلي بما يمكن للعبد نيله من آثارها وتجلياتها عملا وحالا، والتأمل في حقائق التوحيد، ولكن بغير طريق الدليل النقلي والعقلي الذي يلتزم به علم الكلام، كما أشرنا إليه في أولى خصائص التصوف[1].

وهناك ناحية أخرى تنبغي الإشارة إليها هنا- وقد نبه إليها ابن تيمية من قبل- وهي التزاوج بين المذهب الأشعري في الكلام والروح الصوفية بصفة عامة كما يبدو من مراجعة (كذب المفتري لابن عساكر) و(طبقات الشافعية للسبكي) مثلاً، ولعل ذلك راجع إلى طبيعة المنهج الأشعري والمواقف الخاصة بهذا المذهب من المسائل الإلهية والإنسانية التي تقترب من طبيعة التصوف الفكرية وربما إلى تأثير شخصية الغزالي، ولعله راجع إلى أسباب اجتماعية وسياسية أخرى كذلك، مما قد نعرض له فيما بعد.

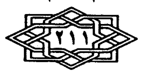
ج- وأخيرًا فإن اهتمام الصوفية بالفقه أصل أصيل؛ إذ الطريق الصوفي مؤسَّسٌ على الشريعة نفسها، ولكن بفارق بسيط وهو إيثار العزائم وتجنب الرُخَص أو الاسترسال فيها واجتناب الحيل الشرعية. وللصوفية مزيد اهتمام بالعبادات خاصة، لما أن أكثر معاملاتهم متعلقة بصلة العبد بربه، وفي هذا الصدد فهم يركزون على أمرين:

١- معرفة أحكام ما يسمى بأعمال القلوب: من كبر وتواضع وعلم وجهل وصبر وجزع... لا بأعمال الجوارح الظاهرة من بيع وشراء وسفر واكتساب وزواج وطلاق.... إلخ.

٢- كما أنهم من ناحية أخرى يهتمون بأسرار الأحكام الشرعية وحكمها وغاياتها الروحية أكثر من عنايتهم بتفاصيل أحكامها الشكلية التي هي شأن

---

(١) انظر الشافعي: مدخل إلى دراسة علم الكلام ١٨.

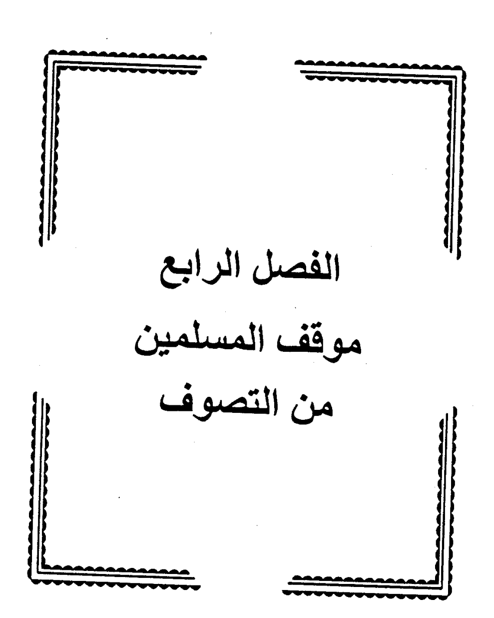


الفقيه... ومن يراجع الإحياء للغزالي- وسائر الكتب الصوفية - يمكنــه أن يتبين هذين الأمرين بوضوح تام. على أن الصوفية يسلمون بأن الفقه يحكــم على الصوفي أي يلزمه بأحكام الحلال والحرام، ولا يحكم الصوفي بمواجيده وأذواقه وإلهاماته على الفقيه.[١]



(١) انظر سعيد حوى: جولات.



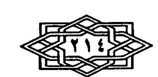


الفصل الرابع

موقف المسلمين من التصوف

أوضحنا –من قبل– أن الصوفية أصبح لهم وجود متميز منذ وقت مبكر يمكن أن يرجع إلى منتصف القرن الثاني الهجري، وقد زاد هذا الوجود تميزًا واستقلالاً في القرن الثالث الهجري وما بعده، حيث بدأ الصوفية يتجمعون حول شيوخهم وبدأت الكتب والمؤلفات الصوفية في الظهور والانتشار، وأصبح بالإمكان التعرف على مناهج هذه الطائفة وعلومها وأفكارها، وكانت العلوم الإسلامية قد نشأت من قبل وتكاملت مناهجها، واتضحت معالمها على يد الفقهاء والمحدثين والمفسرين وعلماء الكلام وأمثالهم، وكان هؤلاء يلتقون بالصوفية ويناقشونهم، وربما تجاورت حلقة الفقيه مع حلقة الصوفي في المسجد الواحد، خاصة بعد أن تحدث الصوفية عن علومهم وأفهامهم في المساجد، وكان ذلك قد بدأ بيحيى بن معاذ الرازي (٢٥٨هـ) وأمثاله، وكانت هذه المناقشات واللقاءات وسيلة لتحديد موقف الناس من التصوف وإظهار رأيهم فيه وفي أهله، وتراوحت هذه المواقف بين الإعجاب الشديد بالتصوف والرفض القوي له، وبين هذين الموقفين المتعارضين تمامًا وُجِدَتْ بعض الآراء التي حاول أصحابها أن يتخذوا موقفًا وسطا بين الفريقين، وسوف نحاول توضيح ذلك على النحو التالي:

١– كان للتصوف أنصارُه والمعجبون به، ومن الطبيعي أن يكون في مقدمة هؤلاء الأنصارِ الصوفيةُ أنفسهم؛ لأن انتسابهم إلى التصوف وتثبيتهم لدعائمه، وتوضيحهم لأسسه خير شاهد على أنهم يجدون فيه من الفضيلة والكمال ما لا يجدونه في سواه، ولأن تمسكهم به –على الرغم مما نالهم من الأذى أحيانا– خير دليل على اقتناعهم به وولائهم له، وحديث الصوفية عن التصوف ورجاله حديث مملوء بالإعجاب والفخر. فالتصوفُ – عندهم – هو طريق موصل إلى ولاية الله تعالى، وهو مدرسة لتخريج



الأولياء [1]، والصوفية كما يقول السهروردي صاحب عوارف المعارف(٦٣٢هـ): هم أهل القرب والاجتباء، ألبسهم الله تعالى ملابس العرفان، وخصهم -من بين عباده- بخصائص الإحسان، فصارت ضمائرهم من مواهب الأنس مملوءة، ومرائي قلوبهم بنور القدس مَجْلُوَّة، فتهيأت لقبول الأمداد القدسية، واستعدت لورود الأنوار العلوية، أجسادٌ أرْضية بقلوب سماوية، وأشباح فرشية (أرضية) بأرواح عرشية، نفوسهم في منازل الخدمة سيارة، وأرواحهم في فضاء القرب طيارة... تَسلَّوْا بالصلوات عن الشهوات، وتعوضوا بحلاوة التلاوة عن اللذات، يلوح من صفحات وجوههم بِشْرُ الوجدان، وينم عن مكنون سرائرهم نضارة العرفان" ... "أوفر الناس حظا في الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم، وأحقهم بإحياء سنته والتخلق بأخلاقه، علومُهُمْ علوم الوراثة، فهم مع سائر العلماء في علومهم، ثم تميزوا عنهم بما من الله تعالى عليهم من العلم الذي هو ثمرة الاتباع والتقوي"[2]، وعلى نفس المنوال ينسج الكلاباذي، واصفًا إياهم بما يذكره عنهم :

قوم همومهمُ بالله قد علقتْ	**فما لهم همم تسمو إلى أحد**
فمطلب القوم مولاهم وسيدهم	**يا حسن مطلبهم للواحد الصمد**
ما إن تَنَازَعَهُمْ دنيا ولا شرف	**من المطاعم واللذات والولد**
ولا للبس ثياب فائق أنق	**ولا لروح سرور حلّ في بلد [3]**

وتتردد تلك النغمة الحارة في الإشادة بالصوفية في مقدمات كتب

---

(١) الهجويري (أبو الحسن علي بن عثمان) كشف المحجوب ٢/ ٤٤٢، وما بعدها، وانظر الصوفية في الإسلام ص ١٨.

(٢) عوارف المعارف، ملحق بالإحياء للغزالي ٥/ ٥٩، ٦٠، وانظر ٦٤، ٨٠، ١٨٤، واللمع للطوسي ١٩، ٢٨، وما بعدها.

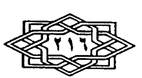
(٣) التعرف ٢٦.

الصوفية وفي أثنائها، وفي الحديث عن شيوخهم وأعلامهم. ومن أمثلة ذلك ما كتبه القشيري في مقدمة رسالته، حيث يصف الصوفية بأنهم صفوة الأولياء وأفضل الخلق بعد الأنبياء، ولذلك جعل الله قلوبهم معادن أسراره، واختصهم – من بين الأمة – بطوالع أنواره [1].

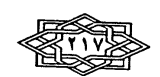
● ولم ينفرد الصوفية بهذا الإعجاب بالتصوف، بل إن التصوف كان قادرًا على أن يضم إلى رحابه أناسًا لم يكونوا في مبدأ أمرهم من الصوفية، بل رسخت مكانتهم وشاعت شهرتهم في ميادين أخرى من ميادين الثقافة الإسلامية، وعلى رأس هؤلاء وفي الطليعة منهم يأتي الإمام أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ) الذي كان من أكبر علماء الشافعية في الفقه والأصول، ومن أبرز الأشاعرة في مجال علم الكلام والعقيدة، ومن أشهر الذين تصدوا للفلسفة بعد أن قرأ كتبها وعرف مواطن ضعفها، وألف في نقدها كتابه الشهير "تهافت الفلاسفة" وقد كان الإمام الغزالي أحد القائمين بالتدريس في المدرسة النظامية بنيسابور ثم انتقل إلى بغداد للتدريس بالمدرسة النظامية بها، وكان له فيها كثير من التلاميذ، ثم حدثت له أزمة نفسية دفعته إلى الشك في معارفه، وفي نيته في طلب العلم وتدريسه له، فحاول أن يلتمس طريقًا إلى اليقين، ورأى أن يمهد لذلك بدراسة المناهج التي يزعم أصحابها أنهم يبتغون بها طلب الحق والوصول إليه، وقد حصر هؤلاء في أربع فرق: فرقة **المتكلمين**، وفرقة **الباطنية** التي هي طائفة من طوائف الشيعة القائلين بالاقتباس من الإمام المعصوم، وفرقة **الفلاسفة** الذين يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان، وفرقة **الصوفية** الذين يدعون أنهم خواص الحضرة

---

(١) القشيرية ١/ ١٨.



الإلهية، وأهل المشاهدة والمكاشفة، فبدأ بدراسة علم الكلام، وقد ذكر أنه لم يجد في علم الكلام شفاء لدائه، ولا وفاء بمطلوبه وهو اليقين، ثم درس الفلسفة ليعرف حقيقتها وليكون على بينة من أمرها: قبولا أو رفضا، واستغرقت تلك الدراسة منذ ما يقرب من ثلاث سنوات، استطاع بعدها أن يعرف مذاهبها وعقائد أصحابها، وقد انتهت تلك الدراسة إلى تكفير قسم منهم بسبب آرائهم في الإلهيات، ثم انتقلت إلى تكفير أتباعهم من الفلاسفة الإسلاميين كالفارابي وابن سينا بسبب مخالفتهم للعقيدة الإسلامية في ثلاث مسائل، هي قولهم: بقدم العالم، وقولهم: إن الله يعلم الأمور العامة الكلية ولا يعرف الجزئيات، وقولهم إن البعث في الآخرة لا يكون للأرواح والأجساد معا، بل هو للأرواح فقط، ولذلك لم يجد في الفلسفة ما يكفيه ويغنيه لما وجد فيها من مخالفة الشريعة؛ ولما ظهر له من أن العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفًا للغطاء عن جميع المعضلات. فانتقل إلى دراسة مذاهب الباطنية التعليمية، وتبين له عدم كفايته أيضا، بل تبين له أنه لا طائل لكلامهم، ولا علم لديهم، وأن آراءهم لم تنتشر إلا لعدم العناية بالرد عليهم، ولم يبق أمامه إلا طريق الصوفية، فأقبل بهمته عليه، وظهر له أن طريقهم يتكون من علم وعمل: فبدأ بالعلم، وساقه ذلك إلى مطالعة كتب الصوفية مثل "قوت القلوب" لأبي طالب المكي، وكتب الحارث المحاسبي، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي، ثم تبين له أن أخص خواصهم لا يمكن الوصول إليها بالتعلم، بل بالعمل والذوق والمجاهدة، وتردد في سلوك طريق الصوفية مدة استمرت حوالي ستة أشهر، ظل فيها مترددًا – كما يقول- بين شهوات الدنيا ودواعي الآخرة، وأورثه التردد حيرة وقلقًا



واضطرابًا، حتى أصيب بما يشبه الخرس، فلم يعد قادرًا على التدريس، وترتب على ذلك أحزان أدت إلى ضعف قوته واعتلال بدنه، وعندئذ لجأ إلى الله لجوء المضطر، وسأله عونه وهدايته، فاستجاب الله دعاءه وهَوَّنَ على قلبه الإعراض عن الجاه والمال والأولاد، فترك بغداد وذهب إلى الشام، فلبث بدمشق مدة تقرب من سنتين لم يكن له فيها شغل إلا الرياضة النفسية والخلوة والمجاهدة والاشتغال بالذكر وتهذيب الأخلاق، ثم رحل إلى بيت المقدس، ومنها إلى مكة والمدينة، ثم رجع بعد ذلك إلى بغداد، ولكنه آثر العزلة؛ حرصًا على السلامة وتصفية القلب للذكر، واستمر على هذا النحو عشر سنوات، انكشف له في أثنائها - كما يقول - أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها، وقد لخص رأيه في الصوفية والتصوف بقوله: "والقَدْرُ الذي أذكره لينتفع به أني علمت يقينًا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جُمِعَ عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئًا من سيرهم وأخلاقهم لم يجدوا إليه سبيلا؛ فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة"[1].

وقد كان للغزالي أثر كبير في انتشار التصوف وتحسين صورته والتمكين له بين المسلمين، وكان لهذا الانتشار أثره في تشجيع انتشار الطرق الصوفية الكبرى التي وجدت في القرن السادس الهجري وما بعده كالقادرية نسبة إلى السيد عبد القادر الجيلاني، والرفاعية نسبة إلى السيد أحمد

---

(١) المنقذ من الضلال ط٧/ ١٩٧٢، ص ١٧٧، ١٧٨، وانظر ١١٢- ١٧٨.

الرفاعي، والأحمدية نسبة إلى السيد أحمد البدوى، والشاذلية نسبة إلى الشيخ أبى الحسن الشاذلى، وغير ذلك من الطرق التي انتسب إليها عشرات الآلاف بل الملايين من المسلمين، الذين نظروا إلى التصوف على أنه طريق النجاة، ووسيلة القرب من الله، وأنه لا سبيل إلى مقارنة غيره به في الفضل والكمال.

ولم يكن العامة وحدهم هم الذين تأثروا بالغزالي وموقفه من التصوف، بل تأثر به بعض علماء الكلام ورجال الفقه، ومن أمثلة هذا التأثر – بين علماء الكلام- أننا نجد فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ) يذكر في كتابه اعتقادات فرق المسلمين والمشركين أن أكثر من تحدث عن فرق الأمة لم يذكر الصوفية بين هذه الفرق وذلك خطأ؛ لأن حاصل قول الصوفية أن الطريق إلى معرفة الله تعالى هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية، وهذا طريق حسن، ثم تحدث عن فرق الصوفية، فذكر من بينهم أصحاب الحقيقة الذين يؤدون الفرائض، ويشتغلون بذكر الله اشتغالا دائما، ثم يصفهم بأنهم خير فرق الآدميين [1].

ومن أمثلة هذا التأثر بين الفقهاء أننا نجد قاضي القضاة تاج الدين عبد الوهاب السكبي (٧٧١هـ) يعيب طائفة من الفقهاء بأنها تهزأ بأهل التصوف وتعيب عليهم بعض الأقوال والأحوال، ويرى أن الواجب تسليم أحوال القوم لهم، وحمل كلامهم على محمل حسن، كلما أمكن ذلك، ثم يقول: إننا جربنا فلم نجد فقيهًا ينكر على الصوفية إلا ويهلكه الله

(١) الرازي (فخر الدين)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، ومصطفى الهواري، الكليات الأزهرية ١٩٧٨م، ص ١١٥، وانظر، من قبل، ثناء عبد القاهر بن طاهر البغدادي عليهم في: الفرق بين الفرق، تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة صبيح، دون تاريخ ص: ٧: ٣.



تعالى، وتكون عاقبته وخيمة؛ وذلك لأنهم أهل الله تعالى وخاصته، وأكثر من يقع فيهم لا يفلح [1].

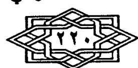
وهكذا وجدنا من بين علماء الكلام ورجال الفقه من يتعاطف مع الصوفية، ويثني على علومهم، ويدافع عنهم ضد من يهاجمهم.

٢-غير أن الساحة لم تقتصر على هؤلاء الذين يعجبون بالتصوف أو يدافعون عنه، بل شاركهم فيها- منذ بدايات نشأة التصوف- من يهاجمون التصوف ويشنون عليه الحملات، ويكيلون لأهله الاتهامات [2]، وكان من أشد هؤلاء وأطولهم نفسًا في الهجوم على الصوفية أبو الفرج ابن الجوزي (٥٩٧هـ) الذي ألف كتابا سماه "تلبيس إبليس"، حاول أن يلفت فيه النظر إلى مكائد إبليس ومصائده، التي يوقع بها الناس في الضلال عن دينهم، وقد تتبع فيه مواطن الانحرافات والأخطاء لدى الملاحدة ومنكري الأديان، والقائلين بالثنوية ومنكري الحقائق من السوفسطائية، وتحدث كذلك عن أهل الكتاب وطوائفهم، والفلاسفة ومذاهبهم، وعلماء الكلام وَفِرَقِهِمْ، كما تحدث عن القُرَّاء والفقهاء والمحدثين والمفسرين، والوعاظ، وجاء ذلك كله بعد المقدمة في قريب من ثلث الكتاب، ثم خصص الثلثين الباقيين وهما أكثر من مائتي

---

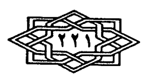
(١) انظر: السبكي (عبد الوهاب): معيد النعم ومبيد النقم، تحقيق الأستاذين: محمد علي النجار، وأبي زيد شلبي، دار الكتاب العربي ط١/ ١٩٤٨، ص ٨٨، وانظر ٩٩، وما بعدها، وكذا طبقات الشافعية تصوير دار المعرفة لبنان ط ٢ ج ١/ ٥٨، وانظر من قبله محيي الدين النووي في كتاب بستان العارفين تحقيق الأستاذين عبد الرحيم الزغبي ورءوف شلبي، طبع مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٠، حيث يقتبس من كلامهم، ويثني على كثير من شيوخهم ثناء بالغًا. انظر مثلاً: ٤٢، ٤٣، ٤٥، ٧١، ١٠٠- ١١٢، ومواطن أخرى. وينطبق هذا على كلام الشاطبى عنهم في مواضع كثيرة من كتبه، لا سيما في الموافقات والاعتصام

(٢) انظر: اللمع ٤٩٧، وما بعدها، وطبقات الشعراني ١/ ٧، ٩، ١٣.



صفحة للهجوم الحادّ على الصوفية. وقد اتسم هجومه بالعنف والقسوة، كما اتسم بالإحاطة والشمول لكل شيء في التصوف -تقريبًا- وقد ذهب إلى أن السبب الأصلي في تلك الأخطاء التي وقع فيها الصوفية يرجع إلى أن إبليس أغواهم بترك العلم، وزين لهم الاكتفاء بما يعتقدون أنه علم ذوقي لدني، وتفرع على ذلك ما وقعوا فيه من غلوّ وإسراف ومبالغة تتعلق بزهدهم في الدنيا، وإيثارهم الجوع والعزلة، وتركهم العمل والتداوي من المرض بدعوى التوكل، وقعودهم بلا عمل في الزوايا والرباطات، واعتمادهم على غيرهم في معاشهم، وتركهم الزواج تشبهًا بالرهبان، ولم يفت ابن الجوزي أن يتعقب القائلين بالحلول وخاصة الحلاج الذي ذكر أنه ألف عنه كتابًا خاصًا يتضمن آراءه الزائغة وحيله الضالة، كما لم يفته أن يذكر نماذج من تفسير الصوفية للقرآن، وأن يعلق عليها، مُظْهِرًا مخالفتها لقواعد اللغة أحيانًا، ومخالفتها لصريح القرآن وأسباب النزول أحيانا أخرى، مبينًا أن الكثير منها يتبع منهج الباطنية في صرف الألفاظ عن ظاهرها، وإكراه الآيات على النطق بما يَرِدُ على خواطرهم من الأفكار، وقد استعان -في تلك الحملة- بكل من هاجم الصوفية من قبله وبخاصة أبو الوفاء بن عقيل (٥١٣هـ) الذي ينقل عنه صفحات كثيرة يهاجم فيها الصوفية.

- ويمكن القول بأن بعض ما قاله ابن الجوزي في نقد الصوفية كان له ما يبرره في سلوك بعض الصوفية وآرائهم، وخاصة لدى من وقعوا في المغالاة منهم وقد كان من هؤلاء من دخلوا إلى الصحراء بغير زاد وقعدوا عن العمل بدعوى التوكل، أو ظنوا أن التصوف هو لبس المرقعات وحضور مجالس السماع والإنشاد التي تقال فيها قصائد الغزل، وذكر الحكايات عن كرامات الشيوخ، وإطلاق العبارات التي توهم أن صاحبها من أهل الكشف والشهود والولاية، لقد كان ابن الجوزي على حق في نقده لتلك الأمور وأمثالها مما يجري مجراها، ولكن حملته القاسية على الصوفية قد أوقعته في



التحامل أحيانًا، كما أنها استدرجته إلى التعميم أحيانا أخرى، ومن دلائل ذلك اتهامه للصوفية بترك العلم والتكاسل عن طلبه، وقد ذكر ابن الجوزي نفسه من أقوال شيوخ التصوف ما يدحض هذا الاتهام بالنسبة لبعض الصوفية على الأقل، وهو يروي قول سهل التستري لرجل جاء إليه يحمل دواة حبر: اكتب، وإن استطعت أن تلقّى الله وبيدك المحبرة والكتاب فافعل، ثم قال مرة أخرى: ما من طريق إلى الله أفضل من العلم، فإن عدلت عن طريق العلم خطوة تهت في الظلام أربعين صباحًا (١).

وكان أبو القاسم الجنيد يقول: علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة، فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يصلح له أن يتكلم عن علمنا (٢)، وقد دعا السري السقطي للجنيد بقوله: "جعلك الله صاحب حديث صوفيًا ولا جعلك صوفيا صاحب حديث".

ويفسر أبو طالب المكي تلك العبارة بقوله: "يعني أنك إذا ابتدأت بعلم الحديث والأثر ومعرفة الأصول والسنن ثم تزهَّدتَ وتعبدت، تقدمت في علم الصوفية، وكنت صوفيًا عارفًا، وإذا ابتدأت بالتعبد والتقوى والحال؛ شُغِلْتَ بها عن العلم والسنن، فخرجت إما شاطحًا أو غالطًا، لجهلك بالأصول والسنن، فأحسن أحوالك أن ترجع إلى العلم الظاهر وكتب الحديث"(٣).

وللصوفية وصايا عديدة وكلام كثير في هذا الباب.

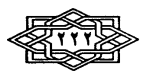
ومن مظاهر تحامله – كذلك– أنه أخذ على الصوفية دعوتهم إلى الجوع وتقليل الطعام، ومن الحق أن بعض الصوفية يقولون بذلك، ولكن فريقا منهم رفض هذه الدعوة ورد على أصحابها، ورأى أن الأولى هو الاعتدال في

---

(١) تلبيس إبليس: ٣١٣، ٣١٤.

(٢) القشيرية ١/ ١٠٧.

(٣) قوت القلوب ١/ ٣٢٢، وانظر إنصاف ابن القيم للصوفية في هذه المسألة، في المدارج ٢/ ٤٦٤، وما بعدها.



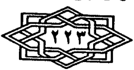
الطعام دون إسراف فيه أو حرمان منه؛ لأن الله تعالى لم يفرض الجوع إلا في الصوم، أما الدعوة إلى الجوع في كل الأحوال فليست مقبولة، وفي ذلك يقول الحارث المحاسبي: "إن من دعا الناس إلى الجوع فقد عصى الله تعالى، وهو يعلم أن الجوع قاتل، وقد فعل ذلك بخلق كثير من زوال العقل، حتى تركوا الفرائض، ومنهم من يعمد إلى سكين فيذبح نفسه، ومنهم من يتغير طبعه ويسوء خلقه"[1]. والمطلوب – في كل الأحوال – هو الاعتدال، كما يقول الخراز، ولذلك ينصح المريد بأن يأخذ من الحلال ما لابد منه على قدر معرفته بنفسه، وعليه ألا يحملها فوق طاقتها فتنقطع، وألا يصير معها إلى ما تهواه من السرف، ولكن يأخذ ما يقيمها بلا تقتير ولا سرف في الطعام واللباس والمسكن [2] وللصوفية أقوال كثيرة في هذا المعنى، ويمكن أن نتتبع – على هذا النحو – أقوالاً كثيرة نسبها ابن الجوزي إلى الصوفية عمومًا، وكان الأولى به عدم التعميم.

● وعلى الرغم من تحامل ابن الجوزي على الصوفية يمكن أن نستخلص من كلامه عنهم ما يدل على أنه لا ينكر طريق التصوف في ذاته، وإنما ينكر ما وقع فيه من الأخطاء، ويدل على ذلك قوله في أول حديثه عن التصوف إن هذا الاسم ظهر قبل سنة مائتين، وأن أوائل الصوفية عبروا عن التصوف بعبارات كثيرة حاصلها أن التصوف هو رياضة النفس

---

(١) المحاسبي (الحارث بن أسد): المكاسب، ضمن المسائل في أعمال القلوب والجوارح تحقيق الأستاذ عبد القادر عطا، عالم الكتب ط ١/ ١٩٦٩م، ص ٢٢٧، وانظر كذلك المسائل ٨٦، ٨٧، وقد سلك الحكيم الترمذي هذا المسلك نفسه، وخصص بعض رسائله لهذا المعنى. انظر رسالته بيان الكسب المطبوعة مع رسالته آداب المريدين تحقيق د/ عبد الفتاح بركة مطبعة السعادة دون تاريخ. انظر مقدمة المحقق ١٢١، وما بعدها، ثم انظر الرسالة نفسها ١٤١، وما بعدها لا سيما ١٤٦، ١٥٥، ١٦٨.

(٢) انظر : الخراز ،أبو سعيد: الطريق إلى الله أو كتاب الصدق ص ٣٤.



ومجاهدة الطبع برده عن الأخلاق السيئة، وحمله على الأخلاق الجميلة من الزهد والحلم والصبر والإخلاص والصدق، إلى غير ذلك من الخصال الحسنة التي تكسب المدائح في الدنيا والثواب في الآخرة، ثم نقل من أقوال الصوفية ما يدل على هذه المعاني، وعلق عليها بقوله: وعلى هذا كان أوائل القوم [(١)].

وربما كان رأيه هذا هو الذي جعله يخصص كتابًا كبيرًا من كتبه هو "صفة الصفوة" الذي يقع في أربعة أجزاء، وفيه يترجم للصوفية ويذكر أقوالهم ويحكي أحوالهم على نحو ما فعل الصوفية في كتب طبقات الصوفية والنساك والأولياء.

ولا يفوتنا – بعد أن أوضحنا رأي ابن الجوزي –أن نشير إلى أن خصوم التصوف لم يكونوا من الفقهاء أو المحدثين فقط، بل كان من بينهم – كذلك– بعض علماء الكلام وبخاصة من متكلمي المعتزلة، كما كان من بينهم بعض الفلاسفة كابن باجة وابن رشد بسبب الطابع العقلي الغالب على فلسفتهما[(٢)].

٣– وإذا كان الفريق الأول يتعصب للتصوف وينتصر له، والفريق

---

(١) انظر : تلبيس إبليس ١٥٧، ١٥٨، هذا وقد ارتضى ابن الجوزي في كتب أخرى له كثيرا من شيوخ الصوفية، وساق كثيرا من أقوالهم في سياق من الموافقة بل التقدير، ومن هؤلاء: المحاسبي وذو النون والجنيد والتستري والخراز وخير النساج، وغيرهم. انظر مثلا كتابه ذم الهوى، تحقيق د/ مصطفى عبد الواحد، نشر دار الكتب الحديثة ١٩٦٢، الصفحات ٥، ٣٠، ٤٨، ٥٠، ٥١، ٦٢، ٦٨، ٨٤، ٨٥، ١٣٥، إلخ، كما كتب كتبا في مناقب بعض الصوفية من أمثال رابعة العدوية وإبراهيم بن أدهم ومعروف الكرخي. انظر: ابن رجب الحنبلي: الذيل على طبقات الحنابلة، دار المعرفة لبنان دون تاريخ ٣/ ٣١٧، ٣١٨.

(٢) وهذا كلام يحتاج إلى تفصيل، وانظر مثلا المغنى للقاضي عبد الجبار: النبوات، الجزء الخامس عشر، وتدبير المتوحد لابن باجة، ومناهج الأدلة لابن رشد .



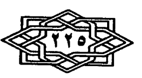
الثاني يهاجم التصوف وينقده، فقد وجد اتجاه ثالث حاول أصحابه أن يتخذوا موقفًا وسطا بين هؤلاء وهؤلاء، وقد رأى أصحاب هذا الموقف أن القبول المطلق للتصوف أو الرفض الكامل له أمر لا يخلو من تعصب وابتعاد عن الحقيقة، وكان من أبرز أصحاب هذا الاتجاه المفكر السلفي ابن تيمية (٧٢٨هـ) وتلميذه ابن القيم (٧٥١هـ).

ويذكر ابن تيمية أن طريق التصوف لم يسلم من بعض المنحرفين عن جادة الصواب، وترتب على ذلك الإساءة إلى التصوف في جملته "وما وقع في هؤلاء من فساد الاعتقاد والأعمال أوجب إنكار طوائف لأصل طريقة المتصوفة بالكلية، حتى صار الناس صنفين: صنف يقر بحقها وباطلها، وصنف ينكر حقها وباطلها، كما عليه طوائف من أهل الكلام والفقه" ولا يوافق ابن تيمية على موقف هذين الفريقين، بل يصفهما معا بالخطأ، ثم يحدد الأساس الذي يبني عليه نظرته إلى التصوف فيقول: والصواب إنما هو الإقرار بما فيها وفي غيرها من موافقة الكتاب والسنة، والإنكار لما فيها وفي غيرها من مخالفة الكتاب والسنة"[1].

وبناء على هذا المعيار الموضوعي الصادق الذي ارتضاه، يذكر ابن تيمية أن الغلو في ذم الصوفية والنظر إليهم على أنهم مبتدعة خارجون عن السنة ليس صحيحًا، وكذلك النظر إليهم على أنهم أفضل الخلق وأكملهم بعد الأنبياء ليس صحيحًا أيضا، "والصواب أنهم مجتهدون في طاعة الله تعالى كما اجتهد غيرهم من أهل الطاعة لله تعالى، ففيهم السابق المقرب بحسب اجتهاده، وفيهم المقتصد الذي هو من أهل اليمين، وفي كل من الصنفين من يجتهد فيخطئ، وفيهم من يذنب فيتوب أولا يتوب، ومن

---

(١) ابن تيمية: التحفة العراقية في الأعمال القلبية، المطبعة السلفية ١٣٨٦هـ، مع رسالته: أمراض القلوب وشفاؤها ص ٨٣، وانظر كذلك اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق د/ ناصر العقل، طبع الرياض ١٤٠٤هـ ، ج١/ ٧٧، ٧٨.



المنتسبين إليهم (أي الصوفية) من هو ظالم لنفسه، عاص لربه [1]، وقد انتسب إليهم طوائف من أهل البدع والزندقة، ولكن المحققين من الصوفية يتبرأون منهم وينكرونهم كالحلاج مثلاً [2]، فالتصوف - إذن- اسم عام ينضوي تحت لوائه فئات مختلفة في تحصيل أسباب الكمال كالعلم والعبادة والوقوف عند حدود الله تعالى [3] فعلى حين يوجد بين الصوفية من يمكن أن يوصف بأنه من أهل الحقائق أو من صوفية أهل العلم، يوجد - كذلك- من لا صلة له بالتصوف إلا من جهة الزي الظاهر والملبس المعروف، وبينما يتجه أصحاب الحقائق إلى الزهد في الدنيا والإعراض عنها نجد من بين الصوفية من ينتسبون إلى التصوف للتكسب به والارتزاق عن طريقه، بالجلوس في الزوايا وانتظار الصدقات التي يتصدق بها أهل الإحسان [4]، وليس من العدل - إذن- أن نصدر حكمًا عامًا يتناول هؤلاء جميعًا، بل يجب التخصيص الذي يصف كل فريق من هؤلاء بما يستحقه، وإذا كان صوفية الزي أو صوفية الأرزاق - كما يسميهم- جديرين بالذم، فإن صوفية أهل العلم والحقائق جديرون بالمدح والثناء. وقد تكرر ثناء ابن تيمية عليهم في مواطن كثيرة، وهو يسميهم بالمشايخ أحيانًا وبالأئمة أحيانًا أخرى، ويصفهم بأنهم من المحمودين عند المسلمين، وهو يترحم عليهم كلما جاء ذكرهم، ويستشهد بأقوالهم عند رفضه لآراء المنحرفين من الصوفية القائلين بإسقاط التكاليف أو بحلول الله في بعض

---

(١) يلاحظ أن هذا التقسيم للصوفية مقتبس من الأقسام الثلاثة المذكورة في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴾ فاطر: ٣٢.

(٢) ابن تيمية: الصوفية والفقراء ضمن مجموع الفتاوى ١١/ ١٨.

(٣) ابن تيمية: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق الشيخ محمود فايد، مطبعة صبيح ط٢/ ١٩٥٨م، ص ٧٢، ٩٣.

(٤) الصوفية والفقراء ضمن مجموع الفتاوى ١١/ ١٨- ٢٠.



عباده أو القول بوحدة الوجود [1]، وقد تعقب ابن تيمية آراء هؤلاء بالمناقشة والتفنيد في مواضع كثيرة من كتبه، بل إنه ألف -أحيانًا- رسائل مستقلة في الرد عليهم.

ومن أوضح الدلائل على تقدير ابن تيمية لصوفية أهل الحقائق أنه يجعلهم طائفة من السلف وأهل السنة، ونقل في بعض رسائله صفحات من كتبهم ليوضح عقيدتهم السلفية، ومن تلك الرسائل: الفتوى الحموية التي نقل فيها صفحات من كتب بعض الصوفية كعمرو بن عثمان المكي والحارث بن أسد المحاسبي وأبي عبد الله محمد بن خفيف والشيخ عبد القادر الجيلاني [2]، هذا بالإضافة إلى استشهاده بأقوال كبار الصوفية ومشايخهم كإبراهيم بن أدهم، والفضيل بن عياض وسهل التستري والجنيد بن محمد وأبي سليمان الداراني وأمثالهم.

---

(١) الفرقان. مرجع سابق ١٢، ٩٣، ١٠٠، ١٠٤.

(٢) الفتوى الحموية الكبرى ٣٧- ٥١، وانظر: الاستقامة تحقيق د/ محمد رشاد سالم، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ٣. ١٤/ ١٩٨٣ ج١/ ٨٢، ٩١، ٩٥، ٩٨، ١٠٠، ٢٥٠، ٢٥١، وقد تتبع ابن تيمية آراء الصوفية عرضًا وتقويمًا في رسائل مستقلة كالسبعينية وبعض الرسائل في جامع الرسائل ثم في ثنايا كثير من كتبه كالفتاوى، لا سيما الجزآن العاشر والحادي عشر ثم الجزء الثاني والثالث والخامس من الفتاوى، والرسالة الصفدية والاستقامة والفرقان بين الحق والباطل وغيرها، وقد لاحظ الأستاذ الدكتور مصطفى حلمي أن السلفيين المعاصرين الذين حرصوا على متابعة ابن تيمية في منهجه واجتهاداته – لم يتابعوه في موقفه هذا من التصوف، بل أنكروا التصوف في شتى أشكاله وصوره، لأسباب فكرية وسياسية، انظر كتابه: قواعد المنهج السلفي والنسق الإسلامي في مسائل الألوهية والعالم والإنسان عند شيخ الإسلام ابن تيمية. دار الأنصار ط١/ ١٩٧٦ ص ١٠٢، ١٠٣، ومن أبرز الذين يمثلون هذا الموقف -في مصر- الشيخ عبد الرحمن الوكيل، لا سيما في الكتاب الذي طبعه بعنوان: مصرع التصوف، والشيخ محمد حامد الفقي، خاصة في تعليقاته على كتاب مدارج السالكين لابن قيم الجوزية، ود/ جميل غازي، انظر مثلا مقدمته للرسالة القبرصية لابن تيمية، ويتلاقى هذا الموقف الرافض للتصوف جملة وتفصيلا مع نظائر له في بعض البلاد الإسلامية.

على أن ابن تيمية يعود فيقسم الصوفية – من حيث المنهج الاعتقادي أو الانتماء المذهبي– إلى ثلاثة أقسام:

صوفية أهل السنة، وصوفية أهل الكلام، وصوفية الفلاسفة، ولا يندرج هؤلاء –جميعًا– تحت حكم واحد؛ بل إن لكل منهم حكمًا يتفق مع أقواله وأحواله، وفي ذلك يقول: "والشيوخ الأكابر الذين ذكرهم أبو عبد الرحمن السلمي في "طبقات الصوفية"، وأبو القاسم القشيري في "الرسالة" كانوا على مذهب أهل السنة والجماعة؛ كالفضيل بن عياض، والجنيد بن محمد، وسهل بن عبد الله التستري... وغيرهم، وكلامهم موجود في السنة، وصنفوا فيها الكتب، لكن بعض المتأخرين منهم كان على طريقة بعض أهل الكلام في بعض فروع العقائد، ولم يكن فيهم أحد على مذهب الفلاسفة، وإنما ظهر التفلسف في المتصوفة المتأخرين، فصار المتصوفة تارة على طريقة صوفية أهل الحديث، وهم خيارهم وأعلامهم، وتارة على طريقة صوفية أهل الكلام، فهؤلاء دونهم، وتارة على اعتقاد صوفية الفلاسفة كهؤلاء الملاحدة"[(١)].

ويتكون الموقف العام لابن تيمية من التصوف والصوفية، من عدد من العناصر أو القواعد العلمية والأخلاقية التي يمكن الإشارة – في إيجاز شديد– إلى أهمها فيما يلي:

– تجنب الأحكام العامة التي يلجأ إليها بعض الناظرين في التصوف، سواء أكانوا من أنصاره أم من خصومه؛ لأن الأحكام العامة تفتقد الدقة، وتنأى عن التحديد، ثم هي لا تخلو من الهوى، ولا يبرأ القائل بها من الظلم فيما يصدره من أحكام.

– إذا نُسب إلى أحد الصوفية قول أو رأي فلابد من التثبت –أولا– من

---

(١) كتاب الصفدية، تحقيق د/ محمد رشاد سالم، مطابع حنيفة، الرياض ١٩٧٦م ج١/ ٢٦٧، وانظر ما بعدها.

صدوره عنه. ويطبّق ابن تيمية هنا قواعد التثبت التي يقول بها علماء مصطلح الحديث، من حيث اتصال السند، وعدالة الرواة، ويمكن الإشارة هنا إلى ما قاله ابن تيمية، وهو في مقام الحديث عن أحد الأقوال المسندة إلى الشيخ أبي سليمان الداراني، فقد ذكر أن هذا القول لم يثبت عنه بإسناد متصل، وإنما ذكر مرسلاً عنه، وبمثل ذلك الإسناد المرسل لا تثبت الأقوال عن أبي سليمان باتفاق الناس [1].

- إذا ثبت نسبة القول إلى شخص معين، فلابد من عرضه على مجمل آرائه، حتى يمكن تفسيره تفسيرًا يتلاءم مع أفكاره المعروفة عنه، ومعنى ذلك أنه لا يصح الاقتصار على عبارة أو جملة واحدة للحكم بها على شخص معين، وربما كان هذا الحكم شديدًا قاسيًا، بل ربما يتوصل من بعض العبارات بعض الناس إلى حكم يخرج صاحبها عن الإسلام، وهذا موقف غير سديد؛ لأن هذه الكلمة العابرة قد تكون خطأ غير مقصود، ولعلها تجد التصحيح والتصويب في عبارة أخرى مكملة لها.

- أن يحمل الكلام على أحسن المحامل والمعاني، فلا يصح الترصد للخلق، وتَسَقُّطُ عثراتهم، أو تمني وقوعهم في الخطأ والغلط، وإنما يفعل ذلك أشرار الناس الذين لا يرون في الناس إلا النقائص والعيوب، فهم يتجاهلون حسناتهم، ويبحثون عن سيئاتهم، مع التجني عليهم. أما أهل الصلاح والخير والورع عن الحرمات فهم على العكس من هؤلاء، وهم يعذرون الناس فيما سبق إليه لسانهم عن غير قصد منهم، وقد يتبين لهم، بعد التحري، أن أصحاب هذه الأقوال برآء مما نسب إليهم.

وقد طبّق ابن تيمية هذه القاعدة على بعض ما نسب إلى الداراني، الذي سبقت الإشارة إليه، فقد قام بمقارنة أقواله، بعضها ببعض، مع حمل كلامه

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٠/ ٦٧٨، ٦٨٨.

على أحسن المحامل، نظرًا لما عرف عنه من الأخلاق والأقوال، ثم انتهى من ذلك كله إلى "أن الشيخ أبا سليمان (الداراني) كان أجلَّ من أن يقول هذا الكلام، فإن الشيخ أبا سليمان من أجلاء المشايخ وساداتهم ومن أتبعهم للشريعة، حتى إنه قال: إنه ليمر بقلبي النكتة (1) من نكت القوم، فلا أقبلها إلا بشاهدين: الكتاب والسنة، فمن لا يقبل نكت قلبه إلا بشاهدين يقول مثل هذا الكلام... بل صاحبه أحمد بن أبي الحواري كان من أتبع المشايخ للسنة فكيف أبو سليمان؟!"(2).

ويدعو ابن تيمية إلى الرفق والقصد في النظر إلى بعض الأقوال التي تصدر من بعض الصوفية، ولا سيما أهل الأعذار منهم، وهم الذين ينطقون ببعض الأقوال في حالات الوجد وغلبة الحال، وهؤلاء لا يكادون يلاحظون ما ينطقون به في حال وجدهم، وقد يفنى أو يذهل بما يقع في قلبه عن الشعور بنفسه وبما حوله، ومثل هذا أقرب إلى أن يكون معذورًا (3).

– وليس معنى ذلك أن يقبل ابن تيمية الأقوال المخالفة للشريعة؛ بل إنه يتصدى لها، ويقف في وجه أصحابها ويتتبع أقوالهم بصبر وجلد، ويطيل الوقوف أمامها، وينقدها حتى لا يغتر الناس بها (4)، ولكنه كان حريصًا على التفريق بينهم، بحسب آرائهم فلا يعمم الأحكام، ولا يأخذ بعضهم بجريرة غيرهم، وهو يشتد في مناقشة أصحاب مذهب وحدة الوجود، الذين يقولون إن الوجود كله شيء واحد، لا تفرقة فيه بين الخالق والمخلوق، ولا بين الرب

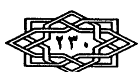
---

(1) أي: الفكرة أو الحكمة أو الخاطر.

(2) مجموع الفتاوى ١٠/ ٦٩٤.

(3) انظر مثلا: مجموع الفتاوى ٢/ ٣٩٦، ٣٩٧.

(4) السابق ٢/ ٣٥٧.



والعباد، أو يقولون: إن الوجود الحقيقي إنما هو لله، أما ما سوى ذلك فهو تجليات لهذا الوجود الحقيقي، وهذا قول عدد من فلاسفة الصوفية، ولكنهم – كما يلاحظ ابن تيمية – ليسوا على درجة واحدة من الاعتقاد لهذا القول، ومن ثم يفرق ابن تيمية بينهم في حديثه عنهم، وفي ذلك يقول: " لكن ابن عربي أقربهم إلى الإسلام، وأحسن كلامًا في مواضع كثيرة، فإنه يفرق بين الظاهر والمظاهر، فيقر الأمر والنهي والشرائع على ما هي عليه، ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشايخ من الأخلاق والعبادات..."[1].

وهكذا يفرق ابن تيمية بين الأقوال، وينأى عن التعميم والتعصب وأخذ الناس بلوازم الأقوال.

ويتابع ابن القيم مسلك شيخه ابن تيمية في الإشادة بأئمة الطريق الصوفي ممن تكلموا عن أعمال القلوب ويصفهم بأنهم "حائمون على اقتباس المعرفة وطهارة القلوب وزكاة النفوس وتصحيح المعاملة، ولهذا كلامهم قليل، فيه البركة (مع قلته) وكلام المتأخرين كثير طويل، قليل البركة [2]، بل

---

(١) السابق ٢/ ٤٧٠، ٤٧١، وهو يفترق في ذلك عن صدر الدين الرومي وعفيف الدين التلمساني وابن سبعين. انظر ٢/ ٤٧١، وما بعدها، وهو يقول عنه: والله أعلم بما مات عليه ٢/ ١٤٣، ٤٦٩، وهو يقول عن الحلاج (٣٠٩هـ): أما كون الحلاج عند الموت تاب فيما بينه وبين الله أو لم يتب فهذا غيب يعلمه الله منه، وغاية المسلم المؤمن إذا عذر الحلاج أن يدّعي فيه الاصطلام والشبهة" ٢/ ٤٨٦.

(٢) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، نشرة الشيخ محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية ١٩٥٦م، ج١/ ١٣٩، ثم ١٧٦، ١٩٩، ٢٤٩، ج ٢/ ٣٢، ٣٩- ٤١، ٤٩، ومواطن أخرى، وليس معنى ذلك أنه يوافق على التصوف في جملته، بل إنه يقف منه موقفا نقديا كشيخه ابن تيمية، ويظهر هذا في مواطن كثيرة من كتابه مدارج السالكين، وكذا في كتب أخرى مثل: إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، تحقيق الشيخ محمد حامد الفقي، نشر مكتبة عاطف دون تاريخ. انظر مثلا ١/ ١٢٤- ١٢٦، ٢٢٤- ٢٦٤، وكذا طريق الهجرتين وباب السعادتين مكتبة النهضة الإسلامية ط ٢/ ١٩٧٩م، ٣٠٥- ٤٩٧، وكتب أخرى.

إن إعجاب ابن القيم بأحد كبار شيوخ الصوفية وهو أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي (٤٨١هـ) وبكتابه منازل السائرين إلى الحق قد دفع ابن القيم إلى أن يشرح هذا الكتاب في كتاب كبير سماه مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين"[١].

ولم يكن هذا غريبًا على ابن القيم، الذي كان يرى أن التصوف "زاوية من زوايا السلوك الحقيقي، وتزكية النفس وتهذيبها، لتستعد لسيرها إلى صحبة الرفيق الأعلى ومعية من تحبه"[٢].

تعقيب:

● ولعل هذا الموقف النقدي الذي وقفه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم هو الموقف الذي يمكن ترجيحه من تلك الآراء السابقة؛ لأنه أبعدها عن التعصب وأقربها إلى الموضوعية، وأكثرها مطابقة لواقع التصوف، فليست الولاية محصورة في الصوفية؛ لأن ولاية الله تعالى مرهونة بتحقيق شروطها من الإيمان والتقوى بمفهومهما الشامل الجامع للعقيدة والشريعة والأخلاق، فمن قام بهذه الشروط كان أهلاً لولاية الله تعالى، سواء أكان من أهل التصوف أم من أهل العلم أو الجهاد أو الزراعة أو التجارة، أو العمل النافع المفيد، وليس كل المنتسبين إلى التصوف من أهل الحق والصدق، بل إن بعض المنتسبين إلى التصوف كانوا من أبعد الناس عن حقيقته، ولذلك أساءوا إليه أبلغ الإساءة، وشوهوا صورته في أعين الناس أعظم تشويه، ولكن التصوف -من

---

(١) حقق كاتب هذه الصفحات الجزء الثاني والثالث والرابع والخامس منه، ويسأل الله أن يعين على إتمامه، بفضله.

(٢) انظر مقدمة الجزء الثاني من مدارج السالكين بتحقيق المؤلف، دار الكتب المصرية ط١/ ١٩٩٦م، ٢/ ٧٤، وانظر تفصيلات أخرى عن موقف ابن القيم من التصوف والصوفية ومن الهروي نفسه ٢/ ٧٠- ٨٠.



جهة أخرى- ليس شرًا كله، وليس كله شطحًا وذهولاً وفناء وحلولاً ودعاوى وترهات، كما أنه ليس مجرد مقتطفات من مذاهب صوفية أجنبية كما يحلو للبعض أن ينظر إليه.

إن التصوف أنواع منها المحمود، ومنها المذموم، وليس من الإنصاف رفض المحمود منه، كذلك فليس من الحكمة قبول ما يستحق الرفض منه، ويمكن أن نحتكم في القبول أو الرفض إلى عدد من المعايير، التى يأتى في مقدمتها أمران:

أولهما: علاقة هذا التصوف بالكتاب والسنة، وهو معيار ألح شيوخ التصوف على ضرورة احترامه والتزامه، كما سبق القول.

وثانيهما: علاقته بالعقل، ومع أن الصوفية يقولون: إن معارفهم الذوقية الإلهامية من طور فوق طور العقل ومن مستوى أرفع منه، فإن أهل الفطانة منهم قد اشترطوا ألا تكون هذه المعارف مضادة للعقل أو مستحيلة عنده، وكان من هؤلاء الإمام الغزالي الذي أشاد بالتصوف إشادة بالغة ولكنه أكد على أنه "لا يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته"[1].

ويمكن لنا في ضوء هذين المعيارين وأمثالهما أن نختار الحكم المناسب في كل حالة بعينها، وسيتاح لنا -عندئذ- أن ننتفع بكثير من الخير الذي تحتوي عليه كتب كثيرة من التصوف، زخرت بتراث ضخم من المعارف والتجارب الإنسانية الجديرة بالتأمل والاعتبار، بل زخرت -في أحيان كثيرة- بالتقدير والاحترام، وبخاصة في مجال الدراسات النفسية والأخلاقية التي حاز الصوفية فيها قصب السبق، واستطاعوا أن يتوصلوا فيها إلى نتائج

---

(١) الغزالي (أبو حامد) المقصد الاسني، شرح أسماء الله الحسنى. مكتبة الكليات الأزهرية ١٠٢، ١٠٣.



لم يصل إليها علماء النفس المحدثون إلا منذ عهد قريب [1]، وإذا كان المسلم ينشد الحكمة أنى وجدها، ويقبل الحق من كل من جاء به، فإن عليه ألا يصد نفسه عن الاتصال بالتراث الصوفي فلعله يجد فيه خيرًا كثيرًا [2].

• ثم إنه ينبغي ونحن نتحدث عن التصوف ألا نخلط بين هذا التصوف العلمي الذي يتجلى في كتب أعلامه وفي سلوك رجّاله وبين ما انحدر إليه التصوف في العصور الأخيرة من تدهور وانحطاط، ومظاهر كان الصوفية الخُلّص يتبرأون منها، ويتحسرون لوجودها بين المنتسبين إلى التصوف، وهذا أحدهم يقول: "كان التصوف حالاً فصار كارًا، وكان احتسابًا فصار اكتسابًا، وكان استتارًا فصار اشتهارًا، وكان اتباعًا للسلف فصار اتباعا للعلف، وكان عمارة للصدور فصار عمارة للغرور، وكان تعففًا فصار تملقا، وكان تجريدًا فصار ثريدًا"[3]، وقد أشاروا إلى ما انحدر إليه بعض شيوخ التصوف من الجهل بالشرع، والوقوع في الرياء والتكسب بالتصوف والتظاهر أمام الناس بالولاية دون تحقق بأسبابها، والنطق أمامهم بكلمات مهولة عن الفناء والبقاء والصحو والسكر دون ذوق لها، ولا معرفة بحقائقها، وربما لبس أحدهم جبة وأطلق لحية وأرخى عَذَبة ثم ساح في الأرض وتكلف السفر، وأظهر الصمت والجوع حتى يستقر في وجدان الناس أنه من

---

(١) انظر د/ جعفر: التصوف طريقا ص ٢٧، ٢٨، د/ محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١١٢، ود/ أحمد صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي دار المعارف ١٩٦٩م صفحات ٢٤٩- ٢٥١، ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٦٧، والتصوف النفسي للدكتور عامر النجار، في مواطن كثيرة ... إلخ.

(٢) لعل الفرصة تتسع فيما بعد للحديث عن ذلك على نحو أكثر تفصيلاً.

(٣) انظر نماذج أخرى للنقد في القشيرية ١/ ٢٠- ٢٢، ١٤٠، ١٧٨، ومواضع أخرى، ثم عبد الوهاب الشعراني، د/ عبد الحفيظ فرغلي القرني، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥ ص ١٣٢.

الأولياء [1]. وعند ذلك يتجرأ على أموالهم وأسرارهم، وربما يتجرأ على ما هو أكثر من ذلك، ومن هنا حرص الصوفية على البراءة من هؤلاء الادعياء، ودعوا الناس إلى أن يزنوا أقوالهم بمقاييس الشرع، حتى لا ينخدعوا بهم، أو يقعوا في براثنهم، وليس هؤلاء عند الصوفية جديرين بأن يكونوا من الصوفيّة، بل إنهم أعداء التصوف، وسبب قوي في تشويه الصورة التي يسعى علماء الصوفية إلى تطهيرها وتنقيتها من شوائب هؤلاء المنحرفين.

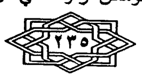
وإذا كان الإنصاف يقتضي أن نعزل هؤلاء عن التصوف، فإن الإنصاف يقتضي كذلك ألا نغفل بسبب هؤلاء الأدعياء أو المكتسبين بالتصوف صفحة مشرقة يعتز الصوفية بها أيما اعتزاز، وهي دورهم في نشر الإسلام في كثير من بقاع الأرض في آسيا وإفريقيا[2] قديما وفي أوربا حديثا، وهو دور يعرفه المؤرخون، ويذكرون وقائعه وأحداثه، وهم يشيرون في هذا الجانب إلى بعض الطرق الصوفية التي قامت بدور عظيم في هذا الشأن، ومنها الطريقة القادرية والنقشبندية والشاذلية وغيرها من الطرق الصوفية، ويُعَدُّ ما قدموه صفحة من صفحات التصوف الجديرة بالفخار، وليت الخلف منهم يسلكون مسلك أسلافهم في العلم والعبادة والجهاد للنفس والجهاد في سبيل الله، إذن لزال كثير من أوجه الاعتراض التي توجه إلى التصوف والصوفية.

⦾⦾⦾⦾⦾

---

(١) انظر: التصوف في مصر، إبان العصر العثماني، د/ توفيق الطويل، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨م ج ٢/ ٧١، والمرجع السابق ص ١٦٤.

(٢) انظر : الدعوة إلى الإسلام، لتوماس أرنولد، في مواطن كثيرة .



نقد الصوفية للتصوف

تمهيد:

تعرض التصوف- كسائر الظواهر الثقافية والاجتماعية- لأطوار مختلفة وأحوال متفاوتة، من القوة والضعف، والاستقامة على الأصل الأول والانحراف عنه، فدعا ذلك الغيورين عليه والمعارضين له أن ينبهوا على هذه الانحرافات والأخطاء، وأن يسجلوا الظواهر الغريبة والأفكار المنحرفة التي تسربت إلى التصوف وانتشرت بين المنتسبين إليه، أحيانًا بدافع الإصلاح والتقويم، وأحيانًا بقصد التشويه والهجوم وربما ورد في هذا الصدد اتهامات واشتباهات، تروجها الدعايات المغرضة، وتغذيها الميول الشخصية، وتمدها تيارات غير علمية، دون بحث منصف، أو نظرة موضوعية، تبين وجه الحق فيها، بلا تعصب للصوفية أو تحامل عليهم، مما يدعو طالب علم التصوف إلى الإلمام بهذه الناحية متسلحا بالروح النقدية الموضوعية، باحثا عن الحقيقة، معرضا عن العصبية.

ويبدو أن الاتجاه إلى نقد التصوف، وتأثره بالدوافع الموالية والنزعات المعارضة، قد بدءا من قديم، واقترنا بعصر التدوين لعلم التصوف والتأليف فيه، بل لعلهما كانا من بين الأسباب الباعثة على التدوين والتأليف، يقول أبو نصر السراج- ت ٣٧٨هـ- في أوائل "كتاب اللمع" الذي يعد من أقدم المؤلفات الصوفية إن لم يكن أقدمها على الإطلاق[1]، بعد مقدمة الكتاب مباشرة: "سألني سائل عن البيان عن علم التصوف، ومذهب الصوفية، وزعم أن الناس اختلفوا في ذلك: فمنهم من يغلو في تفضيله، ورفعه فوق مرتبته.

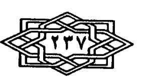
---

(١) انظر مقدمة المحققين لكتاب اللمع للسراج- ط ١٩٦٠م، بمصر- ص ١٠.

ومنهم من يخرجه عن حد المعقول والتحصيل ومنهم من يرى أن ذلك ضرب من اللهو واللعب وقلة المبالاة بالجهل. ومنهم من ينسب ذلك إلى التقوى والتقشف.. ومنهم من يسرف في الطعن وقبح المقال فيهم حتى ينسبهم إلى الزندقة والضلالة. فسألني أن أشرح له من ذلك ما صح عندي... فأقول.."[1] إلخ ويمضى السراج في عرض مباحث كتابه وأبوابه، مجيبًا سائله، موضحًا مسائله، وأغلب الظن أن هذا السائل يمثل طوائف من أهل عصره، وأن له نظراء في كل عصر، يختلط عليهم الأمر، وتتداخل الصور، ويحارون بين المؤيدين والمعارضين، فكان من الخير أن تثار مثل هذه المسائل، وأن يحتفي دوما بأمثال هذا السائل، وأن نتواصى بالحق والعدل، ومنهج السماحة والإنصاف، وروح البحث الموضوعي والنقد النزيه. وقد صح العزم أن نعرض في هذا الفصل ألوانا من النقد الموجه إلى التصوف من الصوفية أنفسهم، فهذا ضرب من النقد الذاتي أو الداخلي له قيمته ومغزاه ثم نعرض لنماذج من النقد الخارجي أي نقد خصوم التصوف ومعارضيه لقضايا التصوف ومسالك الصوفية، مع محاولة لإبداء وجهة نظر محايدة، أو تقويم ما يبديه كل من الصوفية وخصومهم، قدر الإمكان. وأن نتبع ذلك بموقف المنتسبين إلى السلف من هذه الأمور لأن أكثر النقد الموجه إلى التصوف إنما يأتي في عصرنا هذا من طوائف المنتمين إلى السلف، الموسومين بالسلفية، فلعله من الخير أن تعرف أقوال الأئمة المقبولين لدى جمهور الأمة، ولدى هؤلاء الطوائف من المسلمين بوجه خاص، في التصوف جمعا للكلمة، وإنصافًا للحقيقة، وتقويما للنهضة المعاصرة، فهذه مباحث ثلاثة تأتي بإذن الله متعاقبة، والله يقول الحق، وهو يهدي السبيل.

---

(١) السابق ٧- ١٤.



أولاً: النقد الذاتي

ربما كان من الخير أن نمثل لهذا الضرب بنماذج من نقد الطوسي في كتابه "اللمع" المذكور قبلا، لمكانته التاريخية المشار إليها آنفا، ولتقدير الصوفية له، ومتابعة شيوخهم إياه في منهج التأليف، كالهجويري والسلمي والكلاباذي والقشيري وأمثالهم، ولما يتسم به الرجل من الاعتدال وروح الإنصاف، برغم كونه صوفيًا من أبرز شيوخ المدرسة النيسابورية، كما كان من فقائهم العارفين بأحكام الشرع في الوقت نفسه[1]، ولعل هذا التكوين المتوازن هو سر ما تهيأ له من اعتدال وإنصاف في الدراسة والنقد.

وقد خصص الرجل "الكتاب الأخير"[2] من اللمع لهذا الجانب النقدي في دراسة التصوف وهو يربو على مائة صحيفة غير أنه جعله قسمين كبيرين أولهما عن الشطح الذي روى عن بعض الشيوخ، والتهم التي التصقت بهم دون وجه حق مع بيان حقيقة ذلك، كما يدل عنوانه: "تفسير الشطحات والكلمات التي ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح مستقيم"[3] فهو فيه محام مدافع يرد عن القوم ويشرح مقاصدهم، وينقد خصومهم ويكشف عن دوافعهم. أما القسم الثاني الذي يختم به الكتاب فيخصصه لذكر "من غلط من المترسمين بالتصوف، ومن أين يقع الغلط، وكيفية وجوه ذلك" وهو هنا ناقد مدقق نافذ البصر، يكشف ما وقع فيه بعض المنسوبين إلى التصوف، أو المترسمين به كما يعبر، من أخطاء وأغلاط، مع بيان سبب وقوعهم فيها،

---

(١) السابق ٧/١٤.

(٢) يقصد بالكتاب «القسم، وهو يقسم كل كتاب إلى أبواب».

(٣) انظر اللمع ٤٥٣ وما بعدها حتى ٥١٥.

ووجه الحق فيها كما يراه. ولعمري إنه لنقد موضوعي منصف مهذب العبارة مراع لآداب الخلاف، حريص على هدى الكتاب والسنة، دون ميل مع الهوى أو العصبية، يحسن بالدارس المعاصر أن يعود إليه، وإن مضى على كتابته أكثر من ألف عام.

قسم الطوسي نقده إلى قسمين: ما يتعلق بالفروع، وما يتعلق بالأصول.

والظاهر أنه يقصد بالأولى بعض الأمور العملية التي ترجع إلى السلوك وبعض آداب الطريق التي أخطأ فيها قوم دون خروج على أصول الدين وفقه العقيدة، ولذا يقول عنهم "ذكر من غلط في الفروع التي لم تؤدهم إلى الضلالة.."[1]، أما الثانية فيعني بها الخطأ في المبادئ والمفاهيم، والمعتقدات والأفكار التي قد تفضي إلى خروج عن أصول العقيدة الصحيحة أو مقتضيات تلك الأصول، لذا يقول عنهم

"ذكر من غلط في الأصول وأداه ذلك إلا الضلالة.."[2]. وقد زاد الشيخ الأمر وضوحًا بقوله عن طبقات هؤلاء الغالطين: "فطبقة منهم غلطوا في الأصول من قلة إحكامهم لأصول الشريعة، وضعف دعائمهم في الصدق والإخلاص وقلة معرفتهم بذلك... وطبقة ثانية منهم: غلطوا في الفروع وهي الآداب والأخلاق والمقامات والأحوال، والأفعال والأقوال، فكان ذلك من قلة معرفتهم بالأصول، ومتابعتهم لحظوظ النفس ومزاج الطبع، لأنهم لم يدنوا ممن يروضهم.. ويوقفهم على المنهج الذي يؤديهم إلى مطلوبهم.. "وهو يلحق بعد ذلك بهم طبقة ثالثة" كان غلطهم- فيما غلطوا فيه- زلة وهفوة، ولا علة وجفوة، فإذن تبين ذلك عادوا إلى مكارم الأخلاق، ومعالي الأمور، فسدوا الخلل ولموا الشعث، وأذعنوا للحق.. وكل طبقة من هذه الطبقات الثلاث على أحوال شتى من التفاوت، والإرادات، والمقاصد والنيات"[3].

---

(١) السابق ٥٢٠.

(٢) السابق ٥٣١.

(٣) السابق ٥١٨.

ولكن الطبقة الثالثة إما أن تدخل في المخالفات الفرعية التي لا تـؤدي إلى ضلالة، أو أن تهمل تمامًا في باب الغلط والانحراف، لما أنهم لا يلبثون أن يعودوا إلى الاستقامة ويذعنوا للحق كما قال، ولذا عاد في آخر كلامه عن الطبقات إلى القول: "فمن غلط في الأصول فلا يسلم من الضلالة ولا يرجى لدائه دواء، إلا أن يشاء الله ذلك. والغلط في الفروع أقل آفة، وإن كانت بعيدة من الإصابة[1] وإذن فالغالطون طبقتان، وأغلاطهم ترجع إلى نوعين، نـوع من الفروع وآخر في الأصول، على النحو الذي سلف بيانه.

وقبل أن نورد نماذج لأخطاء كلتا الطائفتين يحسن أن نورد أسبابها في نظره، وهي ترجع كلها إلى مخالفة الشريعة والخروج على آداب الطريقـة، يقول: "كل من ترسم برسوم هذه العصابة (الجماعة) أو أشار إلى نفسه بـأن له قدمًا في هذه القصة، وتوهم أنه متمسك ببعض آداب هـذه الطائفـة [أي الصوفية]، ولم يحكم أساسه على ثلاث أشياء فهو مخدوع، ولو مشـي فـي الهواء ونطق بالحكمة، أو وقع له قبول عند الخاصة أو العامة، وهذه الثلاثة الأشياء:

أولها : اجتناب جميع المحارم، كبيرها وصغيرها.

والثاني: أداء جميع الفرائض، عسيرها ويسيرها.

والثالث: ترك الدنيا على أهل الدنيا، قليلها وكثيرها، إلا ما لابد للمؤمن منها... فكل من ادعى حالاً من أحوال أهل الخصوص، أو توهم أنه سـلك منزلاً من منازل أهل الصفوة ولم يبن أساسه على هذه الثلاثـة فإنـه إلـى الغلط أقرب منه إلى الإصابة في جميع ما يشير إليه، أو يدعيـه أو يترسـم برسمه [2].

---

(١) السابق ٥١٩.

(٢) السابق ٥١٦- ٥١٧.

أولاً: الغلط في الفروع

ترجع هذه الأغلاط- كما سلف بيانه- إلى مخالفة آداب الطريق الصوفي بالتقصير في اجتناب المحرمات، أو في أداء الواجبات، أو في الإعراض عن الدنيا من بعض المنتمين إلى التصوف، وذلك يرجع من الناحية العملية إلى فقدان الشيخ المرشد الذي "يروضهم... ويوقفهم على المنهج الذي يؤدي إلى مطلوبهم". كما سبق ذكره.

ويمكن تصنيف هذه الأغلاط إلى أصناف أربعة، على ما يا يلي:

١- عدم تحقيق موقف الصوفي من الدنيا، والتوسع أو التقلل منها، وحقيقة كل من الفقر والغنى، والتوكل والكسب.

٢- عدم الاعتدال في المجاهدات بالمبالغة والغلو، أو التراخي والكسل.

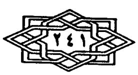
٣- عدم إحكام طريقة القوم في التقليل من الطعام والمنام والكلام ومخالطة الأنام.

٤- التعلق بمظاهر التصوف وسماته ورسومه دون حظ كاف من حقيقته في الصدق والخشية والإنابة.

ويورد الطوسي أمثلة لكل صنف من هذه الأصناف، ويذكر سبب غلطهم، ويرد عليهم، ويبين في أثناء ذلك من أحكام الشرع، وآداب الطريق، وأحوال النفس الإنسانية ما هو رائع عجيب، بحيث صار إمامًا لمن جاءوا بعده على طريق شرح التصوف، ونفى الدخلاء عليه، ونقد الأغلاط الواقعة من أهله[1]. وحسب المتعرضين لنقد التصوف اليوم أن يجدوا سلفا لهم من أمثال هذا الإمام، على أن يسلكوا مسلكه في أدب الخلاف ونزاهة النقد.

---

(١) السابقة ٨.



١- "قل الشيخ- رحمه الله- ثم إن طائفة، من المترسمين بالصوفية، تكلموا في تشريف الغني على الفقير، وكانت إشارتهم في ذلك إلى الغني بالله لا إلى الغني بالأعراض الدنية من الدنيا، فغلطت طائفة.. أن تجعل الغني بأعراض الدنيا حالا محمودة.. فتاهت في ذلك وغلطت.."[1].

وهو يرد عليهم مؤثرًا الفقر على الغنى "لأن الذي تكلم في الفقر والغنى.. أشار إلى الغني بالله لا إلى الغني بأعراض الدنيا التي لا تساوي عند الله جناح بعوضه"[2]. ولأن الفقير- وإن عدم الصبر والرضا- "له فضل على الغني الذي يكون غناه بالدنيا[3] ولأن الله تعالى- "وعد الغني على الحسنة الواحدة- إذا عملها- عشر أمثالها.. وليس لثواب الصبر نهاية معدودة"[4]. وهو ينكر تساوي الفقر والغنى باعتبارهما حالين من الأحوال التي يعبرها السالك ولا يقف عندها، ويميل إلى كون الفقر مقامًا، بل هو "عند أهل الحقائق والمعارف وأحكام الحقيقة عند النهايات"[5].

ولكن إذا كان الفقر أشرف من الغني فما حقيقة هذا الفقر؟ يجيب الشيخ: "وغلطت طائفة أخرى في الفقر فتوهمت أن المرد من حال الفقر العدم والفقر فقط، فاشتغلت بذلك ولم تسم بهمتها إلى آداب الفقر، وخفي عليها أن رؤية الفقر- في الفقر- حجاب... ورؤية الفقر والمساكنة إلى الفقر والإعجاب به علة في الحل وحجاب في المكان"[6].

---

(١) السابق ٥٢٠.

(٢) السابق.

(٣) السابق.

(٤) السابق ٥٢٠- ٥٢١.

(٥) السابق ٥٢١.

(٦) السابق ٥٢٢.



ومع هذا التحليل الدقيق، فإن ما قاله ابن تيمية في هذا الباب أقرب الإقناع: "تنازع الناس أيهما أفضل: الفقير الصابر أو الغني الشاكر؟ والصحيح أن أفضلهما أتقاهما، فإن استويا في التقوى استويا في الدرجة، كما قد بيناه في غير هذا الموضع، فإن الفقراء يسبقون الأغنياء إلى الجنة لا حساب عليهم، ثم الأغنياء يحاسبون: فمن كانت حسناته أرجح من حسنات فقير كانت درجته في الجنة أعلى منه، وإن تأخر عنه في الدخول. ومن كانت حسناته دون حسناته كانت درجته دونه"(١).

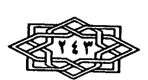
وعلى كل فإن السراج الطوسي يمضي في بيان أغلاط هذه الفئة إزاء موقفهم من الدنيا بالتقلل منها أو التوسع فيها دون معيار شرعي روحي، ولعله بانتقاده للفئتين المتوسعة والمتقللة يدنو إلى التوازن والاعتدال الذين ينزع إليها كلام ابن تيمية الآنف الذكر: "قال الشيخ: لا يصح الدخول في السعات إلا لنبي أو صديق.. فمن لم يكن من أهل وبعد أن يذكر شروط التكسب وأهمها ألا يركن إلى الكسب، وأن ينوي معاونة المسلمين، وألا يشغله التكسب عن أول أوقات الصلاة المفروضة، وأن يتعلم الأحكام المتعلقة بكسبه لكيلا يأكل الحرام- يعود فينبه على غلط قوم "طعنوا على المكتسبين وجلسوا معتمدين على حالهم، متشرفين إلى من يفتقدهم.. وقد غلطوا في ذلك، لأن الجلوس عن المكاسب ينبغي أن يكون من قوة اليقين والصبر، فمن ضعف يقينه، وغلب عليه طبعه وطمعه يؤمر بالدخول في الطلب، والطلب مباح، وترك الطلب بقوة الإيمان أتم وأفضل"(٢).

والذي يؤخذ على كلامه الأخير- مع دقته من الناحية النفسية- هو مقابلته بين التوكل واليقين من ناحية، والتكسب والطلب من ناحية أخرى

---

(١) ابن تيمية: الصوفية والفقراء ٣٨.

(٢) السابق ٥٢٤.



كأنهما متنافيان، مع أن مباشرة أسباب الكسب لطلب الرزق لا تنافي التوكل على الله واليقين بما عنده. والله أعلم.

٢- أما مسألة الغلو في المجاهدة والعبادة أول الأمر، والرجوع عنها إلى ما يشبه الكسل والتوقف على نحو يحول دون الوصول، فمرجعه إلى عدم التزام أصول التربية والرياضة، واستشارة الشيوخ العارفين كما سبق أن بينه: "قال.. ثم إن طبقة من الصوفية غلطت في العبادات والمجاهدات، ورياضات النفوس، فلم تحكم في ذلك أساسها، ولم تضع الأشياء في مواضعها، فانهزمت ونكصت على الكمال والنهايات غلط عند دخوله في السعات بالغرور والتأويلات.."[١] ويعود في الوقت نفسه لينبه على خطأ من تمسك دائمًا بالتقشف والتقلل، واعتادوا الدون من اللباس، والقليل من القوت، وظنوا أن كل من رفق بنفسه أو تناول شيئًا من المباحات أو أكل شيئًا من الطيبات، أن ذلك علة وسقوط من المنزلة، وكل حال غير الحال الذي هم عليه عندهم زلة. وقد غلطوا في ذلك، لأن العلة كائنة في التقشف والتقلل كما أن العلة كائنة في الترفق والترفه. والتقلل والتقشف، بالعادة والتكلف، معلول، إلا أن يكون العبد مرادًا بذلك وقتا من الأوقات، أو يكون تأديبًا له، أو رياضة لنفسه، فإذا شاهد آفاتها، واستحلى ملاحظة الخلق له بذلك، ولم يعمل في الانقلاع عنها جهده يكون هالكًا، ولا يرجى خيره أبدًا"[٢].

ثم ينتقل الشيخ بعد ذلك إلى مسألة التكسب والتوكل فيقول: "وطبقة أخرى من المتنسكين تعلقوا بأخذ القوت من الكسب، وركنوا إلى أكسابهم... وقد غلطوا في ذلك رخصة وإباحة لمن لم يطق حال التوكل، لأن التوكل حال الرسول- صلى الله عليه وسلم.. وكذلك الخلق كلهم مأمورون بالتوكل

---

(١) السابق ٥٢٣.

(٢) السابق.



على الله.. فمن ضعف عن ذلك، ولم يطق فقد سن له رسول الله - صلى الله عليه وسلم- الكسب المباح.."[1].

أعقابها القهقري، وذلك أنهم سمعوا باجتهادات المتقدمين، وما نشر الله بذلك أعلامهم.. فطمعت نفوسهم وتمنوا، فتكلفوا شيئًا من ذلك، فلما طالت المدة ولم يصلوا إلى مرادهم كسلوا.. فلما لم يكونوا مرادين بذلك، لضعف دعائهم، وفساد قصدهم، توهموا أن ذلك فتور"[2].

ثم ينكر على من تعلقوا بالسياحات ولقاء المشايخ والاستكثار من ذلك على غير وجه، ويختم هذا الصنف من الغلط والانحراف بذكر "قوم آخرين انبسطوا في المباحثات، ولم يتكلفوا المراعاة للأوقات، وقالوا.. ما وجدنا أكلنا، ونمنا، فذلك وقتنا. وقد غلطوا في ذلك، لأن الوقت إذا فات لا يدرك، وليس الوقت ما يكون معمورًا بالإرفاق، إنما الوقت ما يكون معمورًا بدوام الذكر، ومربوطًا بالإخلاص والشكر.. والنفس والهوى والشيطان أعداء يطلبون فرصة الظفر بالعبد.. فمن توهم أنه وصل إلى حال قد أمن من ذلك فهو في غلط[3]. وما أحوج سالكي طريق الحق أن يعرفوا أن الغلو في المجاهدة دون منهج سليم ورعاية من شيخ عارف هو كالتبسط والتراخي والاغترار والأمن، فكل أولئك يقطع عليهم الطريق، ويحول دون الوصول إلى المأمول.

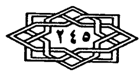
٣- أما عن الغلط الناشئ من عدم إحكام الأصول الأربعة في مجال الرياضة، فإن السراج الطوسي بدافع من خبرته التربوية ينعي على "جماعة من المريدين والمبتدئين، سمعوا على مخالفة النفوس... فتركوا عاداتهم من الطعام والشراب، ولم يستعملوا الأدب [أي أصول التربية] في ترك الطعام،

---

(١) السابق: ٥٢٤.

(٢) السابق.

(٣) السابق ٥٢٦.



ولم يستبحثوا عن الأستاذين [أي يطلبوا من الشيوخ] آدابها.. وقد غلطوا. ذلك لأن المريد ينبغي أن يكون له مؤدب بوقفه على ما يحتاج إليه، حتى لا يتولد من إرادته بلاء وفتنة لا يقدر أن يتلافاها ولا يتخلص من فسادها(١). ثم ينقل عن الشيوخ الخبراء برياضات النفوس سنة التدرج والاعتدال في تقليل الطعام: "سمعت ابن سالم يقول: كانوا إذا أرادوا أن يتقللوا ينقصون من طعامهم في كل جمعة مثل أذن السنور. وسمعته يقول: كان سهل بن عبدالله- رحمه الله- يأمر أصحابه أن يأكلوا اللحم في كل جمعة مرة حتى لا يضعفوا عن العبادة(٢).

وعن العزلة وترك المخالطة يقول: "وطائفة اعتزلت ودخلت الكهوف، وظنوا أنهم بذلك يهربون من الخلق، أو يأمنون في الجبال والفلوات من شر نفوسهم، أو يوصلهم الله- تعالى- بالانفراد والخلوة إلى ما أوصل إليه أولياءه من الأحوال الشريفة.. وقد غلطوا في ذلك، لأن الأئمة من المشايخ الذين قل مطعمهم، ودامت خلوتهم وانفرادهم، واختاروا العزلة، إنما حداهم على ذلك ودعاهم إليه داعي العلم وقوة الحال، فورد على قلوبهم ما أذهلهم، وشغلهم عن المعارف والأوطان.. وجذبهم الحق إليه جذبة أغناهم بها عمن سواه. فمن لم يكن مصحو به فيدخل على نفسه الضرر، ولا يدرك ما فاته، ويفوته ما معه.."(٣).

وهكذا تكون العزلة أمرًا مفروضا على الصوفي المتمكن لا المريد المبتدئ، كما نجده في سيرة الإمام الغزالي(٤).

---

(١) السابق ٥٢٧.

(٢) السابق ٥٢٧.

(٣) السابق ٥٢٨.

(٤) الغزالي: المنقذ ١٢٨- ١٣٠، وانظر ما سبق عن هذه المسألة.

ولذا يؤكد الطوسي خطر الدخول في هذه المأزق لرغبة أو شهوة تتطلع إليها النفس، دون عدة كافية من أدب وفقه، فيقول: "وقوم هاموا على وجوههم، ودخلوا البراري والبوادي، بلا زاد ولا ماء، ولا آلة الطريق، وتوهموا أنهم إذا فعلوا ذلك نالوا ما نال الصادقون من حقيقة التوكل، وقد غلطوا في ذلك، لأن القوم الذين كان هذا دأبهم كانت لهم بدايات وتأدبوا بآداب، وراضوا أنفسهم قبل ذلك بالمجاهدات.. فمن فعل ذلك وتوهم أنه قد نطق بشيء من أحوال المتوكلين فهو غلط"[1].

ثم يذكر السراج خطر الغلو في العبادة، وسلوك سبيل الرياضة من جانب بعض الشباب، دون فقه بها، أو رعاية من شيخ ناصح، وخاصة في ترك الطعام والمنام والشهوة، "قال: ورأيت جماعة من الأحداث كانوا يقلون الطعام، ويسهرون الليل، ويذكرون الله تعالى على الدوام، حتى كان أحدهم ربما يغشى عليه، وكان يحتاج بعد ذلك إلى أن يداوي ويرفق به أياما، حتى يقدر أن يصلي الفريضة. وجماعة جبوا أنفسهم، وظنوا أنهم إذا قطعوا ذلك سلموا من آفات الشهوة النفسانية وقد غلطوا في ذلك، لأن الآفات تبدو من الباطن، فإذا قطعت الآلة، والعلة موجودة في الباطن، لم ينفع ذلك، بل يضر وتزداد الآفة..".

وهذا التفسير النفسي الدقيق يذكرنا بخطر مخالفة السنة من أمثال هؤلاء الشباب في الصدر الأول، ولعمري إن لهم لنظائر في كل جيل: "عن أنس- رضي الله عنه- قال: جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي – صلى الله عليه وسلم- يسألون عن عبادة النبي – صلى الله عليه وسلم- ، فلما أخبروا كأنهم تقالوها، وقالوا: أين نحن من النبي – صلى الله عليه وسلم-، وقد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر؟ قال أحدهم: أما أنا فأصلي الليل أبدا

---

(١) السراج: اللمع ٥٢٨- ٥٢٩.



وقال الآخر: وأنا أصوم الدهر أبدا ولا أفطر، وقال الآخر: وأنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا. فجاء سول الله - صلى الله عليه وسلم- إليهم، فقال: أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟ أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم لله، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني"(١).

٤- أما الجانب الأخير من نقده، لمسالك الصوفية في عصره، فيتعلق بالدخلاء الواغلين، الذين يتظاهرون بمظاهر الصوفية وشعائر التصوف، دون حظ في حقيقة الأمر، من الصدق والخشية والإنابة إلى الله. وهو ينكر ذلك ويشدد النكير عليه، ويتبع أحوال هؤلاء المرائين والمفتونين من انخداع بالمظاهر، أو جمع للعلم الظاهر، أو اتكال في النفقة على الغير، أو ادعاء للوجد والسكر دون حظ من حقيقة الأمر، فينصحهم ويدينهم، ويبرئ ساحة التصوف الحقيقي من أمثالهم، يقول:

أ- "جماعة تكلفوا لبس الصوف واتخذوا المرقعات المعمولة، وحملوا الركاء، ولبسوا المصبوغات، وتعلموا الإشارات، وظنوا أنهم إذا فعلوا ذلك، أنهم من الصوفية. وقد غلطوا في ذلك، لأن التحلي والتلبس والتشبه لا يورث صاحبه غير الحسرة والندامة، والعتب والملامة، والشنار والنار في يوم القيامة.

ب- وجماعة أخرى جمعوا علوم القوم، وعرفوا إشاراتهم، وحفظوا حكايتهم، وتكلفوا ألفاظا صحيحة، وعبارات فصيحة، وظنوا أنهم إذا فعلوا ذلك فقد صاروا منهم.. وقد غلطوا في ذلك.

ج- وجماعة أخرى أحرزوا قوتهم وسكنت نفوسهم بنفقة ودراهم موضوعة، ثم عمدوا بعد ذلك إلى أورادهم.. ولباس الخشن، والبكاء..

(١) النوري: رياض الصالحين ٣٤.



وظنوا أن هذا هو الحال المقصود الذي لا يكون بعده حال. وقد غلطوا في ذلك.

وما أظن أن أحدا ممن أشاروا إلى علم التصوف يذكر عنه أنه لم يخرج في بدايته من المعلوم [أي الزق المحدد المضمون] ولم يأمر أصحابه في أول الأمر بقطع العلائق، وأن يجعلوا قوتهم في الغيب.."[1].

ومن هذا نعرف حكم هؤلاء الذين ينقطعون طول حياتهم- مع قدرة بعضهم على الكسب- في الزوايا والخوانق، برزق معلوم يأتيهم من الأوقاف أو الصدقات.. فهؤلاء هم "صوفية الأرزاق" الذين عناهم ابن تيمية حين قال عن صوفية عصره: "وصارت الصوفية ثلاث أصناف: صوفية الحقائق، وصوفية الأرزاق، وصوفية الرسم.. وأما صوفية الأرزاق فهم الذين وقفت عليهم الوقوف كالخوانق، فلا يشترط في هؤلاء أن يكونوا من أهل الحقائق، فإن هذا عزيز، وأكثر أهل الحقائق لا يتصدون بلزوم الخوانق، ولكن يشترط فيهم ثلاثة شروط: أحدها العدالة الشرعية بحيث يؤدون الفرائض، ويجتنبون المحارم. والثاني التأدب بآداب أهل الطريق-وهي الآداب الشرعية- في غالب الأوقات.. والثالث ألا يكون أحدهم متمسكًا بفضول الدنيا، فأما من كان جماعا للمال، أو كان غير متخلق بالأخلاق المحمودة، ولا يتأدب بالآداب الشرعية، أو كان فاسقًا، فلا يستحق ذلك"[2].

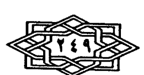
د- وأما "صوفية الرسم" الذين ينتسبون إلى الصوفية ويتخذون شعاراتهم دون وجه حق فهم كما يصفهم ابن تيمية "المقتصرون على النسبة، فهمّهم اللباس والآداب الوضعية ونحو ذلك فهؤلاء في الصوفية بمنزلة الذي يقتصر على زى أهل العلم وأهل الجهاد، ونوع من أقوالهم، بحيث يظن الجاهل بحقيقة أمره أنهم منهم "وليس منهم"[3].

---

(١) السراج: اللمع ٥٢٩- ٥٣٠.

(٢) ابن تيمية: الصوفية والفقراء ٣٤-٣٥.

(٣) السابق ٣٥.



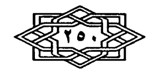
وأظن أن الناظر في أحوال الصوفية، يشعر أنه يصدق على طوائف كثيرة من المنسوبين إلى التصوف، المترسمين به في كل عصر؛ وهم في الحقيقة عبء عليه، وعنوان سيئ له، وضرر بالغ بقضية التدين عموما، لا يقتصر أذاه عليهم، بل يتعداهم إلى من حولهم من عوام المسلمين.. وقد واجه أبو القاسم القشيري (ت ٤٦٥هـ) حالاً شبية بهذه الحال، دفعته إلى أن يرفع عقيرته بتلك الشكاية في مفتتح كتابه (الرسالة):

"اعلموا- رحمكم الله- أن المحققين من هذه الطائفة انقرض أكثرهم، ولم يبق في زماننا من هذه الطائفة إلا أثرهم، كما قيل:

أمّا الخيام فإنها كخيامهم ... وأرى نساء الحي غير نسائها

حصلت الفترة في هذه الطريق، لا بل اندرست الطريق بالحقيقة، مضى الشيوخ الذي كان بهم اهتداء، وقل الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسنتهم اقتداء.. وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام، ودانوا بترك الاحترام، وطرح الاحتشام، واستخفوا بأداء العبادات، واستهانوا بالصوم والصلاة.. وركنوا إلى ابتاع الشهوات، وقلة المبالاة بتعاطي المحظورات، والارتفاق بما يأخذونه من السوقة والنسوان وأصحاب السلطان.

ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال، حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال، وادعوا أنهم تحرروا عن رق الأغلال، وتحققوا بحقائق الوصال، وأنهم قائمون بالحق تجري عليهم أحكامه وهم محو، وليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يذرونه عتاب ولا لوم.. ولما أبى الوقت إلا استصعابا، وأكثر أهل العصر بهذه الديار إلا تماديا فيما اعتادوه، واغترارا بما ارتادوه- أشفقت على القلوب أن تحسب أن هذه الأمر على هذه الجملة بنى قواعده، وعلى هذا النحو سار سلفه، فعلقت هذه الرسالة إليكم.. لتكون

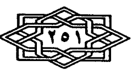


لمريدي هذه الطريقة قوة، ومنكم لي بتصحيحها شهادة، ولي في نشر هذه الشكوى سلوة. ومن الله الكريم فضلا ومثوبة.."[1].

غير أن ما شكا منه القشيري يتضمن انحرافات عملية فرعية وأخرى اعتقادية أصلية، فلنعد إلى صاحب اللمع لنرى أول نقد لانحرافات بعض المنسوبين إلى التصوف في الأصول.

* * *

(١) القشيري: الرسالة ١٩- ٢١.



ثانيا: الغلط في الأصول

وهذا النوع أخطر من سابقه، لأنه غلط في المفاهيم والأفكار والمعتقدات، بما يخالف أصول الشرع أو مقتضيات تلك الأصول؛ فهو يدخل في البدع الاعتقادية، بينما يقتصر الغلط في الفروع على الخطأ في بعض الأعمال أو الآداب أو العادات؛ ومن ثم كان الانحراف هنا أشد، والفساد أكبر، والمصيبة أعظم، ولذا بالغ الشيخ في الإنكار على أهل الغلط في الأصول واعتبرهم جميعًا ضلالا، وتبرأ من بعضهم واعتبرهم كفارًا، وهذا، نصيحة منه للدين، وغيره على الإسلام والمسلمين، وإنصاف التصوف الحقيقي والصوفية الصادقين.

ويمكن رد الانحرافات التي تعرض لها السراج في خواتيم كتابه (اللمع) إلى أمور خمسة هي:

١- التحلل من الأحكام الشرعية.

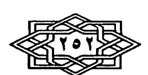
٢- القول بالحلول.

٣- تفضيل الولاية على النبوة.

٤- ادعاء رؤية الله في الدنيا بالأبصار.

٥- الغفلة عن الفرق بين القديم والمحدث.

وسنعرض رده على هذه الدعاوى الباطلة والمفتونين بها، لكننا نوجه النظر إلى لفتات بارعة من الشيخ في كيفية تسرب هذه الأفكار إلى عقول القائلين بها، وتدسسها إلى نفوسهم، ووجوه الضعف في معرفتهم التي أعانت على ذلك، وتحذيراته للصوفية في عصره وفي كل زمان أن يقعوا فيما وقع فيه هؤلاء الغالطون، فانتهى بهم إلى الضلال والانحراف عن العقيدة الإسلامية الصحيحة، انحرافًا وضلالا يصل في بعض الأحوال إلى الخروج عن الملة والعياذ بالله رب العالمين.



ومن الواجب على كل عارف بالحق، مخلص لدين الله سواء كان من الصوفية أو غيرهم- بل يتأكد ذلك في حقه إن كان من الصوفية- أن يقاوم هذه البدع جميعا، خاصة الاعتقادية، فإن خطرها عظيم على الإسلام والمسلمين؛ روى النووي: "عن أبي سعيد الخدري- رضي الله عنه- قال: سمعت رسول الله- صلى الله عليه وسلم- يقول: من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"[1]. وروى النووي أيضًا "عن أم المؤمنين أم عبد الله عائشة- رضي الله عنها- قالت: قال رسول الله- صلى الله عليه وسلم-: من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ- رواه البخاري ومسلم، وفي رواية لمسلم: من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد"[2]. قال العلامة ابن دقيق العيد- ت ٧٠٢ هـ، وهو من كبار فقهاء المالكية بمصر المائلين إلى التصوف- في شرح الحديث الأخير: "هذا الحديث قاعدة عظيمة من قواعد الدين، وهو من جوامع الكلم التي أوتيها المصطفى- صلى الله عليه وسلم-؛ فإنه صريح في رد كل بدعة وكل مخترَع.... والرواية الأخرى وهي قوله: "من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد" صريحة في رد كل محدثة، سواء أحدثها فاعلها أو سبق إليها؛ فإنه قد يحتج بعض المعاندين إذا فعل البدعة فيقول: ما أحدثت شيئًا، فيحتج عليه بهذه الرواية. وهذا الحديث مما ينبغي حفظه وإشاعته، واستعماله في إبطال المنكرات، فأما تفريع الأصول التي لا تخرج عن السنة فلا يتناولها هذا الرد[3]".

ومن الإنصاف أن نقول: إن الانحراف- سواء كان في الاعتقاد أو في العمل- غير مقصور على الصوفية أو المنتسبين إليهم، بل هو حاصل لدى

(١) أورده النووي في (الأربعين) تحت رقم ٣٤، وقال: رواه مسلم.

(٢) السابق: الحديث رقم ٥، وردّ أي مردود وباطل.

(٣) ابن دقيق العيد: شرح الأربعين ٢٢-٢٣.



أكثر الطوائف والفرق من محدثين ومتكلمين وفقهاء وغيرهم، ولكن الصوفية لتعلقهم بالنبي- صلى الله عليه وسلم- على نحو خاص، هم أحرى أن يلتزموا هديه، ويحيوا سننه، ويتبرءوا من مخالفيه؛ فإن الله تعالى- قد سد الطريق إليه إلا طريقا مَهَّدَه المصطفى- صلى الله عليه وسلم- وصدق الله العظيم: ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾(١). وقد قام علماء الصوفية وشيوخها في كل عصر- بقدر ما وفقهم الله- بهذا الواجب ونهضوا به، إلا طوائف من المخذولين، ونود أن يستمر ذلك في كل حين، وخاصة في عصرنا الذي ضعف فيه العلم بالدين، واختفى الشيوخ العارفون وظهر في ساحة الدعوة كثيرون، من خصوم التصوف وأوليائه، لا يرجعون بالناس إلى أصل أصيل، ولا يشفعون أقوالهم بالدليل المقبول، والعامة حيارى تائهون، بين هؤلاء وهؤلاء، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. وسنورد فيما يلي شيئًا من حديثه عن الأخطاء في الأصول.

١-غاية مقاصد الشريعة أن تخرج الناس من العبودية لأهوائهم، وأن تُعبدهم لله رب العالمين(٢) وهي غاية التصوف الحقيقي أيضًا، لكن الناس تُنازعهم أنفسهم إلى (التحلل من أحكام الشرع) والرجوع إلى عبودية الهوى. وهذه النزعات تتخذ أشكالا مختلفة، وتتعلل بتعلات وحيل متباينة، كان منها في بعض الأحيان التصوف المدخول. والصوفية الأدعياء، ممن عرفوا "بأهل الإباحة"، أو "البطالة والتعطيل"، وقد يتصل ذلك بالقائلين "بالحلول"، وهم

---

(١) سورة النور- الآية ٦٣.

(٢) انظر الشاطبي: الموافقات.

الذين لا يعتقدون الثواب والعقاب، ولا يؤمنـــون بالحســـاب[1]، ويســـتبيحون المحرمات، ويهملون التكاليف والواجبات[2]، وقد يقولـــون إن المعرفـــة إذا حصلت لم يبق شيء من الطاعات واجبًا[3]. وهي نزعة تسربت إلى الصوفية من غلاة الشيعة فيما يرى بعـــض العلمـــاء[4]. ولكـــن أدعيـــاء الصـــوفية المنحرفين، الذين ابتلى بهم أهل الحق والدين، قد أيدوا تلك الفكـــرة العدميـــة الباطلة، بالعديد من التأويلات والشروح الفاســـدة لـــبعض القـــيم الصـــوفية والدينية، فتصدى لهم السراج- رحمه الله- كدأب العلماء الربانيين في كـــل جيل وقبيل، دافعا الشبه التي أقاموها أو عرضت لهم، فانتهت بهم إلى التحلل من الأحكام الشرعية.

أ- فمن ذلك قوله في (باب من غلط في الأصـــول، وأداه ذلـــك إلـــى الضلالة: ونبتدئ بذكر القوم الذين غلطوا في الحرية والعبودية):

"تكلم قوم من المتقدمين، في معنى الحرية والعبودية، علـــى معنـــى أن العبد لا ينبغي له أن يكون في الأحوال، والمقامات التـــي بينـــه وبـــين الله- تعالى- كالأحرار؛ لأن من عادة الأحرار طلب الأجرة، وانتظـــار العـــوض على ما يعملون من العمال، وليس عادة العبيد كذلك؛ لأن العبد لا ينتظر من مولاه أجرة. وقد صنف شيخ من المشايخ كتابا في مقامات الأحرار والعبيد،

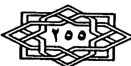
---

(١) الشيبي: الصلة ١/ ١٤٤.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٢٤٥.

(٣) الشيبي: الصلة: ١/ ١٤٥.

(٤) السابق ١/١٤٦ حيث ينسب هذه الفكرة إلى ابن حزم، ١٤٩ وإلـــى الشـــيخ المفيـــد وغيره.



في هذا المعني"(١). هذا هو أصل فكرة الحرية والعبودية، التي تتعمق- وخاصة عند الحكيم الترمذي، والتستري- إلى "العبودة"، التي هي قمة الإخبات والتسليم، والتي هي في الوقت نفسه قمة التحرر من علائق الدنيا وتزيين الهوى والشيطان ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾(٢).

"فظنت الفرقة الضالة أن اسم الحرية أتم من اسم العبودية؛ للمتعارف بين الخلق أن الأحرار أعلى مرتبة، وأسنى درجة في أحوال الدنيا، من العبيد. فقاست على ذلك، فَضَلَّت. وتوهمت أن العبد ما دام بينه وبين الله- تعالى- تعبد، فهو مسمى باسم العبودية. فإذا وصل إلى الله فقد صار حرًا. وإذا صار حرًا سقطت عنه العبودية"(٣). ومعنى ذلك أنه غير مطالب بالطاعة أو العبادة وضروب التكليف على وجه العموم. ومن ثم يرد عليهم السراج: "وإنما ضلت هذه الفرقة؛ لقلة فهمها وعلمها، وتضييعها أصول الدين. خفيت على هذه الفرقة الضالة أن العبد لا يكون في الحقيقة عبدًا، حتى يكون قلبه حرًا من جميع ما سوى الله- عز وجل- فعند ذلك يكون في الحقيقة عبدًا لله- وما سمي الله- تعالى-، المؤمنين باسم أحسن من اسم العبد؛ إذ يقول: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ﴾ [الفرقان: ٦٣]... لأنه اسم سمى به ملائكته، فقال: ﴿عِبَادٌ مُكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦] ثم سمي به الأنبياء ورسله: ﴿وَاذْكُرْ عِبَادَنَا﴾ [ص: ٤٥].. وقال لحبيبه وصفيه- صلى الله عليه وسلم-: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [الحجر: ٩٩]، فكان- صلى الله عليه وسلم- يصلي حتى ورمت قدماه، فقيل له: يا رسول الله، أليس قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ قال: أفلا أكون عبدًا شكورًا.. فلو كان بين الخلق والله- تعالى-

---

(١) السراج: اللمع ٥٣١.
(٢) الحجر: ٤٢.
(٣) السراج: اللمع ٥٣١.

درجة أعلى من درجة العبودية لم يفت ذلك رسولَ الله - صلى الله عليه وسلم- والله، جل وعلا، كان يعطيه ذلك. وبالله التوفيق[1].

ب- وقد أساءت جماعة أخرى فهم فكرة "الإخلاص" كما أساء السابقون فهم الحرية والعبودية، فاتخذوها مثلهم ذريعة للتحلل من التكاليف والواجبات الدينية؛ عن طريق المخالفة لكل ما يجري عليه الجمهور ولو كان حقًا، هربًا من الرياء فيما توهموا، وطلبًا للإخلاص كما زعموا، وهي الفكرة التي انحرف إليها بعض **الملامتية** وغيرهم، ويبدو أن السراج في رحلته إلى العراق كابد بعضًا منهم؛ ولذا يقول: "وزعمت الفرقة الضالة من أهل العراق وغيره: أن الإخلاص لا يصح للعبد، حتى يخرج عن رؤية الخلق، ولا يوافقهم في جميع ما يريد أن يعمل كان ذلك حقًا أو باطلاً"[2].

ثم بين سبب ضلالهم: "وإنما ضلت هذه الفرقة لأن جماعة من أهل الفهم والمعرفة تكلموا في حقيقة الإخلاص؛ ألا يصفو لهم ذلك حتى لا يبقى على العبد بقية من رؤية الخلق والكون وكل شيء غير الله- تعالى؛ فظنت هذه الفرقة وطمعت أن ذلك يصح لهم بالدعوى والتقليد والتكلف، قبل سلوك مناهجها والتأدب بآدابها... فأداهم الدعوى والطمع الكاذب إلى قلة المبالاة، وترك الأدب، ومجاوزة الحدود"[3] وهكذا ينتهي بهم الوهم والضلال إلى ترك الواجبات ومجاوزة حدود الشرع كالسابقين من أصحاب الحرية المغلوطة، فيرد عليهم الشيخ قائلا:

"وقد خفيت عليهم- لشقاوتهم- أن العبد المطلوب بدرجة الإخلاص هو

---

(١) السابق ٥٣١- ٥٣٢.

(٢) السابق ٥٣٣.

(٣) السابق ٥٣٣.

العبد المهذب، الذي هجر السيئات، وجرد الطاعات، وعمل في الإرادات، ونازل الأحوال والمقامات، حتى أداه ذلك إلى صفاء الإخلاص. فأما من هو أسير هواه، ورهين نفسه وشيطانه، هو في ﴿ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا﴾ [النور: ٤٠] فهو محجوب عن حال أهل البدايات، فكيف يصل إلى ما بعد ذلك.... فهؤلاء كل يوم في ضلال يخسرون، وفي طغيانهم يعمون- أعاذنا الله وإياكم"[1].

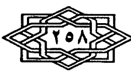
ج- ويبدو أن نزعة التحلل من الأحكام الشرعية، بين متصوفة عصر السراج، قد تعللت فيما تعللت به ببعض الأفكار المستمدة من علم أصول الفقه، أعنى فكرة الحظر والإباحة، وأيهما الأصل في الأشياء؟ فلذا يتصدى لها الشيخ قائلاً:

"ثم زعمت الفرقة الضالة، في الحظر والإباحة، أن الأشياء في الأصل مباحة وإنما وقع الحظر للتعدي، فإذا لم يقع التعدي تكون الأشياء على أصلها من الإباحة.. فأداهم ذلك، بجهلهم، إلى أن طمعت نفوسهم بأن المحظور، الممنوع منه المسلمون، مباح لهم، إذا لم يتعدوا في تناوله.

وإنما غلطوا في ذلك بدقيقة خفيت عليهم، من جهلهم بالأصول، وقلة حظهم من علم الشريعة، ومتابعتهم شهوات النفوس في ذلك؛ لأنهم سمعوا بمكارم الأخلاق، وحسن عشرة ومؤاخاة، كانت بين جماعة من المشايخ المتقدمين، فجرى بينهم أحوال من رفع الحشمة والبسط، بعضهم مع بعض، حتى كان أحدهم يمر إلى دار أخيه، ويمد يده فيأكل من طعامه، ويأخذ من كسبه.... فظنت هذه الطائفة الضالة بالإباحة، أن ذلك كان منهم على حال جاز لهم ترك الحدود، أو أن يجاز واحد الأمر والنهى، فوقعوا- من جهلهم-

---

(١) السابق ٣٣٥- ٣٣٤.



في التِّيه، وتاهوا، وطلبوا ما مالت إليه نفوسهم؛ من اتباع الشهوات، وتناول المحظورات تأويلا، وحيلا، وكذبا، وتمويها"[1].

ثم يرد عليهم- بعد أن بين السببين الفكري والنفسي في ضلالتهم- بحجة جدلية أولا: "والذي زعم أن الأشياء في الأصول مباحة، فهلا قال: إن الأشياء في الأصل محظورة، وإنما وقعت إباحتها بالأمر والنهي، في التوسعه والرخص، حتى لا يقع في الغلط"[2]. ثم يرد عليهم بالحجة الحاسمة ثانيًا: "مع أن الحلال ما حلله الله- تعالى-، والحرام ما حرمه الله تعالى. وليس أحد من المؤمنين متعبَّدا باستعمال الشرائع المتقدمة، ولا باستعمال ما كان عليه الأوائل، بل المؤمنون متعبدون بالائتمار بما أمرهم الله- تعالى- به، والانتهاء عما نهاهم الله عنه، واجتناب ما اشتبه عليهم؛ لقول النبي – صلى الله عليه وسلم-: «الحلال بيّن والحرام بيّن، وبينهما أمور مشتبهات، وحرام الله حمى، فمن وقع حول الحمى يوشك أن يقع فيه»[3].

د - الغلط في فهم فكرة "عين الجمع":

وقد حاول أهل الإباحة، أو دعاة التحلل من الحكام الشرعية، استغلال فكرة عين الجمع[4]، أو أساءوا فهمها في الأقل، وعن هؤلاء يقول الشيخ: "وجماعة غلطوا في عين الجمع؛ فلم يضيفوا إلى الخلق ما أضاف الله إليهم،

---

(١) اللمع ٥٣٨- ٥٣٩.

(٢) اللمع ٥٣٩.

(٣) السابق، والحديث مختصر عما رواه الشيخان وأصحاب السنن عن النعمان بن بشير- رضي الله عنه.

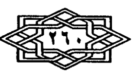
(٤) قال القشيري في الرسالة ص ١٤٤- ١٤٥: «الفرق ما نسب إليك والجمع ما سلب عنك.. فإثبات الخلق من باب التفرقة، وإثبات الحق من نعت الجمع.. ص ١٤٦ وجمع فوق هذا.. الاستهلاك بالكلية وفناء الإحساس بما سوى الله.

ولم يصفوا أنفسهم بالحركة فيما تحركوا فيه، وظنوا ذلك منهم احتـرازًا "أي من إثبات السوى" حتى لا يكون مع الله شيء، سوى الله عز وجل. فـأداهم ذلك إلى الخروج من الملة، وترك حدود الشريعة لقولهم: إنهم مجبرون على حركاتهم، حتى أسقطوا اللائمة عن أنفسهم عند مجاوزة الحـدود أو مخالفـة الاتباع. ومنهم من أخرجه ذلك إلى الجسارة على التعدي والبطالة، وطمعتْـه نفسه على أنه معذور فيما هو عليه مجبور"[1].

ثم يتصدى للرد عليهم وبيان الثغرة التي أُتُوا منها، حتى انتهوا إلى مقالة هي ليست باطلة فحسب، لمخالفتها الواقع الذي يجده كل إنسان سـويّ مـن نفسه، بل هي منطوية على سوء الأدب؛ إذ يحمل هؤلاء المخذولون أخطاءهم على ربهم ليبرئوا أنفسهم؛ فيقول: "وإنما غلط هؤلاء لقلة معرفتهم بالأصول والفروع (أي الأصل الذي منه كل شيء خلقا وهو الله، والفرع الذي يكون به الفعل كسبًا وهو المخلوق) فلم يفرقوا بين الأصل والفرع، ولم يعرفوا الجمع والتفرقة، فأضافوا إلى الأصل ما هو مضاف إلى الفرع، وأضافوا إلى الجمع ما هو مضاف إلى التفرقة... وقد سئل سهل بن عبد الله: ما تقول في رجـل يقول: أنا مثل الباب لا أتحرك إلا أن يحركوني؟ فقال سهل: هـذا لا يقولـه إلا أحد رجلين، إما رجل صديق، أو رجل زنديق.

والمعنى فيما قاله سهل- رحمه الله-: الصديق يـرى قـوام الأشـياء بالله، ويرى كل شيء من الله تعالى... مع معرفـة مـا يحتـاج إليـه مـن الأصول والفـروع، والحقـول والحظـوظ... ومتابعـة الأمـر والنهـي، وحسن الطاعات، والقيام بشرط الأدب، وسلوك المنهج على حد الاسـتقامة. وأما معنى قول الزنديق بهذه المقالة فإنما يقول ذلك حتى لا يزجـره شـيء عن ركوب المعاصي، إنه أداه جهله إلى الجسارة والاعتداء بإضافة أفعالـه

(١) اللمع ٥٤٩.



وجميع حركاته إلى الله تعالى، حتى أزال اللائمة عن نفسه في ركوب المآثم بغواية الشيطان وتسويله وتأويله الباطل- أعاذنا الله وإياكم من ذلك[1].

ولا تزال فكرة الإباحة، وإبطال الشرائع من سمات التصوف المنحرف الدخيل، ومن ترويجات أعداء كل دين وكل طريق، كما يقول أحد الصوفية المعاصرين: "زعموا أن هناك حقيقة تنافي الشريعة، وباطنًا يخالف الظاهر، فإذا عرفت حقيقتهم التي يدعون الناس إليها، وجدتها الكفر في أسفل دركاته؛ من استباحة للمحرمات، وخلط بين الخالق والمخلوق، مما يؤول إلى أن الخالق هو مادة الكون، وهي لون من ألوان الوثنية المادية... وما من صوفي إلا وهو يبرأ منهم، ولا يرى فيهم إلا ألد أعداء الخلق للصوفية عداوة ولسائر المسلمين، فمن عدهم من الصوفية، فقد أخطأ خطأ مبينًا"[2].

٢ - القول بالحلول:

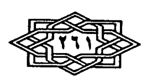
هذه هي الفكرة الثانية التي عابها السراج وانتقدها بشدة على بعض المنتسبين إلى التصوف المعروفين "بالحلولية" وهي القول بحلول معاني الربوبية وصفات الألوهية في الأجسام البشرية، ولكنه ينبه في مطلع الباب الذي خصصه لمناقشتهم أنه يعتمد في تلك المناقشة على ما بلغه من أخبارهم: "فلم أعرف أحدًا منهم، ولم يصح عندي شيء غير البلاغ"[3]. ولذا يبدأها بقوله: بلغني أن جماعة من الحلولية زعموا أن الحق- تعالى ذكره- اصطفى أجسامًا حل فيها بمعاني الربوبية، وأزال عنها معاني البشرية. فإن صح عن أحد أنه قال هذه المقالة، وظن أن التوحيد أبدي له صفحته، بما

---

(١) السابق ٤٤٩- ٤٥٠.

(٢) الحافظ التيجاني: أهل الحق ٧٤.

(٣) السراج: اللمع ٥٤١.



أشار إليه، فقط غلط في ذلك، وذهب عليه أن الشيء (الحالّ) في الشيء مجانس للشيء الذي حل فيه، والله- تعالى- بائن من الأشياء، والأشياء بائنة منه بصفاتها. والذي أظهر في الأشياء فذلك آثار صنعته، ودليل ربوبيته. وإنما ضلت الحلولية- إن صح عنهم ذلك- لأنهم لم يميزوا بين القدرة التي هي صفة القادر، وبين الشواهد التي تدل على قدرة القادر وصنعة الصانع؛ فتاهت عند ذلك.. فمن صح عنه شيء من هذه المقالات فهو ضال بإجماع الأمة، كافر يلزمه الكفر فيما أشار إليه. والأجسام التي اصطفاها الله- تعالى- أجسام أوليائه وأصفيائه اصطفاها بطاعته وخدمته، وزينها بهدايته.. والله- تعالى- موصوف بما وصف به نفسه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.

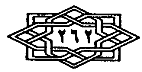
والذي غلط في الحلول غلط لأنه لم يحسن أن يميز بين أوصاف الحق وبين أوصاف الخلق لأن الله- تعالى- لا يحل في القلوب، وإنما يحل في القلوب الإيمان به والتصديق... وهذه أوصاف مصنوعاته، من جهة صنع الله بهم، لا هو بذاته أو بصفاته يحل فيهم- تعالى الله عز وجل عن ذلك علوًا كبيرًا"[1] وهكذا يتبرأ السراج من القائلين بالحلول .

٣- الغلط في تفضيل الولاية على النبوة:

ويبدو أن السراج قد كابد محنة هؤلاء المفتونين، من المنتسبين إلى الصوفية، الذين ضلوا في هذه القضية حيث لم يتحفظ كما فعل مع الحلولية، قال: "ثم ضلت فرقة أخرى في تفضيل الولاية على النبوة، ووقع غلطهم في قصة موسى والخضر- عليهما السلام- يقول له الخضر: ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ

---

(١) السابق ٥٤١- ٥٤٢.



﴿مَعِيَ صَبْرًا﴾[1] فيقول له موسى: ﴿لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا﴾[2]، إلى آخر القصة.

فظنت هذه الطائفة الضالة أن ذلك نقص في نبوة موسى- عليه السلام- وزيادة للخضر- عليه السلام- على موسى في الفضيلة، فأداهم ذلك إلى أن فضلوا الأولياء على الأنبياء عليهم السلام[3].

٤ - إدعاء الرؤية في الدنيا:

كانت هذه الدعوى إحدى المسائل التي ناقشها السراج، ورد على أصحابها دعواهم، وبيَّن سبب فتنتهم، ولكنه يصرح بأنه لم ير أحدًا منهم، وإن كان قد بلغه "عن جماعة من أهل الشام أنهم يدّعون الرؤية بالقلوب في دار الدنيا كالرؤية بالعيان في دار الآخرة". ثم يقول إنه رأى كتابًا لأبي سعيد الخراز إلى أهل دمشق، يقول فيه: "بلغني أن بناحيتكم جماعة قالوا: كذا و كذا، وذكر قولا قريبًا من هذا القول.

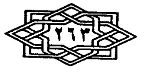
والذي قال أهل الحق والاصابه في هذا المعني؛ وأشارو إلي رؤية القلوب: إنما أشاروا إلى التصديق والمشاهدة بالإيمان وحقيقة اليقين... والذي تاه وتوسوس في هذا المعني قوم من أصحاب الصبيحي من أهل البصرة- كما بلغني- وقد رأيت جماعه منهم؛ وذلك أنهم حملوا علي أنفسهم في المجاهدة والسهر وترك الطعام والشراب والانفراد والخلوة وكثرة التوكل، وصحبهم الإعجاب مع ذلك بما هم فيه، فاصطادهم إبليس - لعنه الله- فخيل إليهم كأنه على عرش أوسرير، وله أنوار تتشعشع؛ فمنهم من ألقي إلى بعض الأستاذين الذين يعرفون مكايد العدو، فعرفوهم ذلك ودلوهم، وردوهم إلى

---

(١) الكهف: ٦٧.

(٢) الكهف: ٧٣.

(٣) أشرنا إلى ذلك في مبحث الولاية.



الاستقامة... ومن لم يقع إلى الأستاذين، فيدفع ذلك، ويتكلم بالهوس، وينسلخ عن دينه بالظنون الكاذبة إلي آخر عمره.

وينبغي أن يعلم العبد: أن كل شيء رأته العيون في دار الدنيا من الأنوار أن ذلك مخلوق، ليس بينه وبين الله- تعالى- شبه، وليس ذلك صفة من صفاته؛ بل جميع ذلك خلق مخلوق.

ورؤية القلوب بمشاهد الإيمان وحقيقة اليقين والتصديق حق؛ لقول النبي - صلى الله عليه وسلم- "أعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك"[1]، والذي قال من التابعين: لو كشف الغطاء ما ازددت يقينًا أشار إلى حقيقة يقينه وصفاء وقته، وتكلم بذلك من غلبات وجده. وليس الخبر كالمعاينة في جميع المعاني في الدنيا والآخرة وقد قيل في قول الله- تعالى-: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾[2]، يعني لم تكذب عينه ما رآه بقلبه، ولم يكذب فؤاده ما رآه بعينه، وهذا خصوص للنبي - صلى الله عليه وسلم- ليس لأحد غيره"[3].

وقد اشتد الطوسي في مناقشة هؤلاء لخطورة ما تعرضوا له بسبب إهمال الرجوع إلى المشايخ، ومن ثم تتبين خطورة السير في طريق الرياضة الروحية بلا شيخ، ومدى الخطر الذي يتعرض له من جازف بذلك- نسأل الله العافية. كما يتبين أيضًا حرص السراج- كأمثاله من الشيوخ الفقهاء

---

(١) ورد بهذا اللفظ في الحكم عن زيد أرقم، وورد بمعناه عن معاذ عن الطبراني والبيهقي، وحديث نزول جبريل مشهور ومتفق عليه من حديث عمر وأبي هريرة (الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإن يراك) ورواه أحمد عن ابن عباس والبزار عن أنس.

(٢) النجم: ١١.

(٣) السراج: ٥٤٤- ٥٤٦.



الصادقين الربانيين- على عقيدة أهل السنة والجماعة، والتنزيه الخالص لله عز وجل- ومقاومة أي مساس بالعقيدة الصافية.

وقد عقد الطوسي بابًا آخر فيمن "غلط في الأنوار" ذكر فيه طائفة "زعمت أنها ترى أنوارًا وبعضهم يصف قلبه بأن فيه أنوارًا، ويظن أن ذلك من الأنوار التي وصف الله بها نفسه... وتزعم أن ذلك من أنوار المعرفة والتوحيد والعظمة، وتزعم أنها ليست بمخلوقة"[١] ثم رد عليهم: بأن الأنوار كلها مخلوقة: نور العرش، ونور الكرسي، ونور الشمس والقمر والكواكب. وليس لله نور موصوف محدود، والذي وصف الله- تعالى- به نفسه فليس ذلك بمدرك ولا محدود، ولا يحيط به علم الخلق. وكل نور تحيط به العلوم والفنون فهو مخلوق..[٢] فجزاه الله عن النصيحة للدين والتوحيد خير الجزاء.

٥ - إغفال الفرق بين القديم والمحدث:

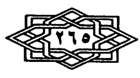
تقوم العقيدة الإسلامية على التفرقة الحاسمة بين عالم الغيب وعالم الشهادة وخاصة بين الخالق والمخلوق، أو بين القديم والمحدث. وبالرغم من اهتمام الصوفية الحقيقيين بتأكيد إمكانية القرب والوصول والفناء والمعرفة، والعودة عن طريق الحب إلى الأصل الأول- فإنهم لم ينسوا تعريف سيد الطائفة الجنيد- رحمه الله- للتوحيد بأنه: "إثبات الفرق بين القديم والمحدث" .

ولكن يبدو أن طوائف من المتصوفة أو المستصوفة، الذين يتمسحون بالتصوف دون وعي بحقيقته، قد اختلطت عليهم هذه الحقيقة فضلوا وتاهوا

---

(١) السابق ٥٤٨.

(٢) السابق.



لجهلهم بأصول الدين وحقيقة التصوف في وقت معًا، ويبدو أن مسارب الغلط والضلال في هذا الأصل الأصيل تمثلت أيام السراج في أمور ثلاثة:

أ- الغلط في فناء البشرية؛ إذ سمع البعض "كلام المتحققين في الفناء فظنوا أنه فناء البشرية، وتوهم أن البشرية هي القالب، وأن الجثة إذا ضعفت زالت بشريتُها، فيجوز أن يكون موصوفًا بصفات الإلهية"[1] ثم يرد عليهم بقوله: "لم تحسن هذه الفرقة الجاهلة الضالة أن تفرق بين البشرية وبين أخلاق البشرية، لأن البشرية لا تزول عن البشر.. وأخلاق البشرية تبدل وتغير بما يرد عليها من سلطان أنوار الحقائق، وصفات البشرية ليست هي عين البشرية[2]. وهكذا يحدد السراج حقيقة الفناء عند القوم، ويقرر في سياق ذلك ناحية هامة تتعلق بالحياة النفسية التي لا تتوقف عن التدفق "والتلوين" كما يعبر الصوفية، مهما بلغ العارف من مراتب الصقل "والتمكين": "والذي يتوهم أنه ذهاب النفس، وزوال التلوين عن العبد وقتًا دون وقت، وذهاب البشرية فقد غلط... لأن التغيير والتلوين من صفة البشرية، فإذا زال عنها التغيير والتلوين فقد تغير الآن عن صفتها، وتلون عن معناها.."[3].

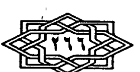
ب- وناحية ثانية تدل على رسوخ قدم السراج في المجالين الروحي والنفسي أيضًا، في مواجهة من زعموا أنهم بالرياضة الروحية يفقدون تمامًا الإحساس المادي أو الإدراك الحسي: "وزعمت طائفة من أهل العراق أنهم يفقدون حسهم عند المواجيد، حتى لا يحسوا بشيء... وقد غلطوا في ذلك؛ لأن فقد الحس لا يعلمه صاحبه إلا بالحس، لأن الحس صفة البشرية... الحس لا يزول ولا يفقد على البشر الحي، ولكن ربما يغيب العبد عن حسه

---

(١) السراج: اللمع ٥٤٣.

(٢) السابق: ٥٥٣.

(٣) السراج: اللمع ٥٤٣.



بحسه عند المواجيد الحادثة عن الأذكار القوية.... وما دام في العبد روح، وهو حي، لا يزول عنه الحس، لأن الحس مقرون بالحياة والروح"[1].

ج- أما الناحية الأخرى التي تسرب منها الضلال في أمر الوحدانية إلى بعض المترسمين بالتصوف، فهي مسألة "الروح"، التي يختم بها السراج نقده لمن غلط منهم في الأصول، فتوهموها جزءًا من الذات الإلهية، أو أنها غير مخلوقة، أو أنها باقية بذاتها لا تبلي، وتتناسخ من جسم إلى جسم، إلى غير ذلك من التخليطات، التي لا تتفق مع حنيفية الإسلام، وتفرقته الحاسمة بين الخالق والمخلوق، مع القرب والولاية والمحبة، يقول: "ثم جماعة غلطوا في الأرواح، وهم طبقات شتى...:

١- فقوم قالوا : الروح نور من نور الله، فتوهموا أنه نور ذاته.

٢- وقوم قالوا: حياة من حياة الله...

٣- وقوم قالوا: الأرواح مخلوقة، وروح القدس من ذات الله تعالى.

٤- وقوم قالوا: أرواح العامة مخلوقة وأرواح الخاصة ليست بمخلوقة.

٥- وقوم قالوا: الأرواح قديمة، وإنها لا تموت ولا تعذب ولا تبلى.

٦- وقوم قالوا: الأرواح تتناسخ من جسم إلى جسم.

٧- وقوم قالوا: للكافر روح واحد وللمؤمن ثلاثة أرواح، وللأنبياء والصديقين خمسة أرواح.

٨- وقوم قالوا: الروح خلق من النور.

٩- وقوم قالوا: الروح روحانية خلقت من الملكوت، فإذا صفت رجعت إلى الملكوت.

١٠- وقوم قالوا: الروح روحان: روح لاهوتية، وروح ناسوتية.

---

(١) السابق ٥٥٣.



"هؤلاء كلهم قد غلطوا، وضلوا ضلالا مبينًا.. والذي عليه أهل الحق.. أن الأرواح كلها مخلوقة، وهي أمر من أمر الله- تعالى- ليس بينها وبين الله تعالى- سبب ولا نسبة غير أنها من ملكه وطوعه، وفي قبضته..." (١).

ومن هذا النقد بنوعيه يتبين لنا وجوب اليقظة لما قد يحدث من تسرب للأفكار الخاطئة إلى بعض المنتمين إلى التصوف، غيرة على الدين، ونصيحة للإسلام والمسلمين، وأن علماء الصوفية من أمثال السراج لم يألوا جهدًا في هذه السبيل. وأن التصوف وأن كان نبتًا إسلاميًا وظاهرة سنية في الأصل لم يلبث أن تأثر- كغيره- بالعوامل الفكرية والاجتماعية المختلفة، سواء من داخل الجماعة الإسلامية أو من المؤثرات الخارجية، الأمر الذي يؤكد الحاجة إلى النقد المستمر والتناصح الجاد. والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

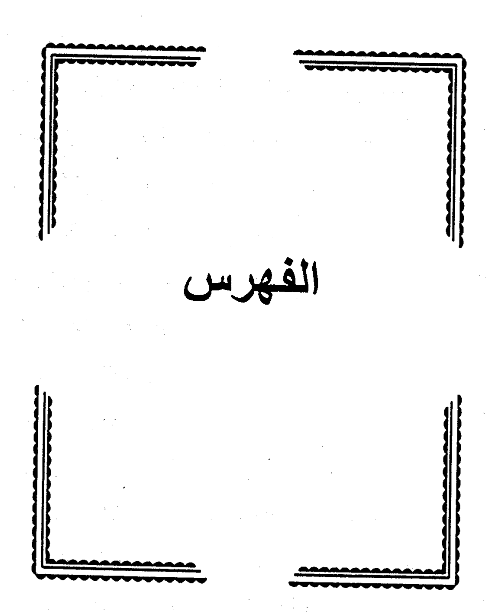
﴿ رَبَّنَا لا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴾ [آل عمران: ٨].

والحمد لله أولاً وآخرًا.



(١) السابق : ٥٥٤، ٥٥٥.





الفهرس

فهرس الكتاب







